ERICH FROMM

FUGA DE LIBERTATE

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

PPT

3 TREI

Erich Fromm

Fuga de libertate

Traducere din engleză de
Cristina Jinga

TREI
2016

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

COLECȚIE COORDONATĂ DE
Simona Reghintovschi

ESCAPE FROM FREEDOM
Erich Fromm

Copyright © 1941, 1969 By Erich Fromm
Foreword II copyright © 1965 by Erich Fromm
Published by arrangement with Henry
Holt and Company, LLC, New York.
Publicat prin acord cu Henry Holt and
Company, LLC, New York

© Editura Trei, 2016
pentru prezenta ediție

C.P. 27-0490, București
Tel./Fax: +4 021 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN ePUB: 978-606-40-0042-2
ISBN PDF: 978-606-40-0043-9
ISBN Print: 978-606-719-651-1

Editori: Silviu Dragomir, Vasile Dem. Zamfirescu
Director editorial: Magdalena Mărculescu
Redactor: Victor Popescu
Design: Alexe Popescu
Director producție: Cristian Claudiu Coban
Dtp: Răzvan Nasea
Corectură: Elena Bițu, Lorina Chițan

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright și este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată.

Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsește penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată de elefant.ro

Dacă eu nu sunt pentru mine, atunci cine este pentru mine?
Dacă eu sunt numai pentru mine, atunci cine sunt eu?
Dacă nu acum, atunci când?

— Zicătoare talmudică
Mishnah Avot

O, Adame! (...) Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care tu însuți o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plăsmuitor de cinste. (...) Omului, Tatăl i-a dat la naștere semințe ce produc de toate și germeni ai vieții de toate felurile; astfel, pe oricare din ele le va îngriji, acelea să se dezvolte și să poarte în sine rodul lor.

— Pico della Mirandola
Despre demnitatea omului

Nimic nu este imuabil, decât drepturile inerente și inalienabile ale omului.

— Thomas Jefferson

CUVÂNT-ÎNAINTE I

Cartea aceasta face parte dintr-un studiu mai amplu referitor la structura caracterială a omului modern și la problemele interacțiunii dintre factorii psihologici și sociologici, studiu la care lucrez de mai mulți ani și a cărui finalizare ar fi durat considerabil mai mult. Însă evoluția politică actuală și pericolele pe care le implică pentru realizările de seamă ale civilizației moderne — individualitatea și unicitatea personalității — m-au determinat să-mi întrerup lucrul la studiul mai larg și să mă concentrez asupra unui aspect al acestuia, crucial pentru criza culturală și socială din zilele noastre: ce înseamnă libertatea pentru omul modern. Sarcina mea în această carte ar fi fost mai ușoară dacă aș fi putut face referire, pentru cititor, la studiul meu complet al structurii caracteriale a omului din cultura noastră, căci semnificația libertății poate fi pe deplin înțeleasă numai pe baza unei analize a întregii structuri caracteriale a omului modern. În condițiile de față, a trebuit să mă refer frecvent la anumite concepte și concluzii fără să le dezvolt, așa cum aș fi făcut-o într-o lucrare de mai mare anvergură. În privința altor probleme de mare importanță, adesea n-am putut decât să le menționez în treacăt, uneori chiar deloc. Dar părerea mea este că psihologul trebuie să ofere tot ce știe pentru a contribui fără întârziere la înțelegerea crizei prezente, chiar dacă trebuie să-și sacrifice dezideratul exhaustivității.

A sublinia însemnătatea considerațiilor psihologice în

legătură cu situația actuală nu reprezintă, în opinia mea, o supraestimare a psihologiei. Entitatea primară a procesului social este individul, cu dorințele și cu fricile sale, cu pasiunile și cu rațiunea sa, cu înclinațiile sale spre bine sau spre rău. Ca să înțelegi dinamica procesului social care acționează înăuntrul individului, dar și ca să înțelegi individul, trebuie să-l privești în contextul culturii care îl modelează. Aceasta este ipoteza cărții de față: că omul modern, despovărat de constrângerile societății preindividualiste, care îi oferea siguranță și îl limita deopotrivă, nu a câștigat libertatea în sensul concret de dezvoltare a sinelui său individual — adică nu și-a putut exprima potențialului său intelectual, emoțional și senzorial. Libertatea, deși i-a adus independență și raționalitate, l-a izolat și mai mult, făcându-l în consecință anxios și neputincios. Această izolare îi este insuportabilă, iar alternativele cu care se confruntă sunt fie să fugă de povara libertății sale, acceptând noi dependențe și supuneri, fie să înainteze până la realizarea deplină a libertății adevărate, care se bazează pe unicitatea și individualitatea omului. Cu toate că această carte este mai degrabă o diagnosticare decât un prognostic — mai degrabă o analiză decât o soluționare — rezultatele acesteia influențează cursul acțiunii noastre, întrucât înțelegerea motivelor fugii totalitare de libertate este o premisă pentru orice acțiune ce urmărește victoria asupra forțelor totalitare.

O să-mi restrâng plăcerea pe care aș avea-o de a le mulțumi tuturor prietenilor, colegilor și studenților, cărora le sunt recunoscător pentru încurajările și criticile constructive aduse gândirii mele. Cititorul va vedea în notele de subsol referințe la autorii față de care mă simt cel mai îndatorat pentru ideile prezentate în această carte. Oricum, aș vrea să exprim în mod special recunoștința mea celor care au contribuit direct la finalizarea acestui volum. În primul rând, vreau să mulțumesc

domnișoarei Elizabeth Brown, care, atât prin sugestiile cât și prin criticile sale, a avut o contribuție neprețuită la organizarea acestui volum. De asemenea, mulțumirile mele li se cuvin domnului T. Woodehouse, pentru marele său ajutor în editarea manuscrisului, și domnului A. Seideman, pentru aportul său în legătură cu problemele filosofice atinse în ceastă carte.

E.F.

CUVÂNT-ÎNAINTE II

Au trecut aproape douăzeci și cinci de ani de la prima ediție, din 1941, a acestei cărți. Cele douăzeci și patru de ediții care au fost publicate de atunci au fost citite și de profesioniști și de neinițiați, dar mai ales de studenți, și mă bucur că noua sa publicare o s-o facă mai ușor disponibilă și mai multor cititori.

Fuga de libertate este o analiză a fenomenului anxietății umane apărute în urma destrămării lumii medievale, în care, în pofida numeroaselor primejdii, omul se simțea apărat și în siguranță. După secole de strădanii, omul a reușit să-și creeze o nevisată abundență de bunuri materiale; a pus bazele unor societăți democratice în mai multe părți ale globului și, de curând, a ieșit victorios apărându-se de recentele planuri totalitare; totuși, după cum încearcă să arate analiza din *Fuga de libertate*, omul modern este în continuare anxios și tentat fie să-și cedeze libertatea dictaturilor de tot felul, fie s-o piardă, transformându-se într-o mică piesă a mașinăriei, bine hrănit, bine îmbrăcat, totuși nu un om liber, ci doar un automat.

După douăzeci și cinci de ani, întrebarea de interes este dacă tendințele sociale și psihologice pe care s-a fondat analiza din această carte au continuat să se manifeste sau dacă s-au mai diminuat. Fără nicio îndoială, în acest sfert de veac motivele pentru frica omului de libertate, pentru anxietatea și consimțământul său de a deveni un automat nu numai că au continuat, dar s-au accentuat puternic. Cel mai important eveniment în această privință a fost descoperirea energiei

atomice și posibila sa utilizare ca armă de distrugere. Niciodată până acum în istoria ei rasa umană nu s-a confruntat cu perspectiva dispariției complete, cu atât mai puțin cu cât ar putea surveni din mâna proprie. Totuși, în urmă cu relativ puțin timp, în timpul crizei din Cuba, sute de milioane de ființe omenești din America și din Europa pentru câteva zile n-au știut dacă ele și copiii lor vor mai vedea vreodată o altă zi. În pofida faptului că, de atunci, s-au făcut eforturi de a reduce pericolul unei crize similare, armele de distrugere încă există, butoanele sunt funcționale, oamenii însărcinați cu a le apăsa când necesitatea pare s-o impună sunt încă prezenți, anxietatea și neputința sunt încă actuale.

În afară de revoluția nucleară, și revoluția cibernetică s-a dezvoltat mult mai rapid decât s-ar fi putut prevedea în urmă cu douăzeci și cinci de ani. Intrăm în cea de-a doua revoluție industrială, în care nu numai energia fizică omenească — mâinile și brațele omului, cum s-ar spune —, dar și creierul și reacțiile lui nervoase sunt înlocuite de mașini. În țările cele mai dezvoltate industrial, precum Statele Unite, încep să manifeste noi anxietăți, din pricina amenințării șomajului structural în creștere; omul se simte încă și mai mic atunci când este confruntat nu doar cu fenomenul întreprinderilor gigantice, dar și cu o lume aproape autocontrolabilă a computerelor care gândesc mult mai repede și, adesea, mult mai corect decât el. Un alt pericol care mai degrabă s-a accentuat decât a scăzut este explozia demografică. Și în acest caz, unul dintre produsele progresului uman, realizările medicinei, a generat o asemenea creștere a populației, mai ales în țările subdezvoltate, încât producția de bunuri materiale abia ține pasul cu numărul din ce în ce mai mare al oamenilor.

Uriașele forțe din societate și pericolul pentru supraviețuirea omului au crescut în acești douăzeci și cinci de

ani și prin urmare și tendința omului de a fugi de libertate. Totuși sunt și semne dătătoare de speranță. Dictaturile lui Hitler și a lui Stalin au dispărut. În blocul sovietic, mai ales în statele mai mici, deși au rămas ultraconservatoare și totalitare, este clar vizibilă o tendință de liberalizare. Statele Unite s-au arătat rezistente la toate încercările totalitare de a câștiga influență. S-au făcut pași importanți spre emanciparea politică și socială a negrilor, cu atât mai impresionanți din pricina curajului și a disciplinei celor din primele rânduri ale luptei pentru libertatea negrilor — atât negri, cât și albi. Toți acești factori arată că direcția spre libertate, inerentă în natura umană, deși poate fi coruptă și înăbușită, tinde mereu să se reafirme. Însă toți acești factori încurajatori nu trebuie să ne inducă în eroare și să ne facă să credem că pericolele „fugii de libertate“ nu sunt la fel de mari sau chiar mai mari astăzi decât atunci când a fost publicată cartea în ediția sa princeps.

Oare asta demonstrează că intuițiile profunde din domeniul psihologiei sociale sunt inutile în sensul lipsei de efect asupra dezvoltării umane? E greu să răspundem convingător la întrebarea aceasta, iar teoreticianul în domeniu ar putea fi excesiv de optimist față de utilitatea socială a lucrărilor sale și ale colegilor săi. Însă, cu tot respectul pentru această eventualitate, credința mea în importanța conștientizării realității individului și a societății n-a făcut decât să se întărească. Pot explica pe scurt de ce. A devenit din ce în ce mai clar pentru mulți dintre cei care studiază omul și scena contemporană că dificultatea majoră cu care ne confruntăm stă în faptul că dezvoltarea capacităților intelectuale ale omului a depășit cu mult dezvoltarea emoțiilor sale. Creierul omului trăiește în secolul douăzeci; inima celor mai mulți oameni trăiește încă în Epoca de Piatră. Cei mai mulți oameni n-au atins încă maturitatea pentru a fi independenți, pentru a fi raționali,

pentru a fi obiectivi. Ei au nevoie de mituri și idoli ca să suporte faptul că omul e singur și pe cont propriu, că nu există nicio autoritate care să dea sens vieții omului în afara omului însuși. Omul își înăbușă pornirile iraționale de distrugere, ură, invidie, răzbunare; el adulează puterea, banii, statul suveran, națiunea; deși pretinde că recunoaște învățăturile marilor lideri spirituali ai speciei umane, precum acelea ale lui Buddha, ale profeților, ale lui Socrate, Iisus, Mohammed, a transformat aceste învățături într-o junglă de superstiții și de idolatrie. Cum se poate salva omenirea de la autodistrugere cu această discrepanță între supramaturitatea intelectualo-tehnică și înapoierea emoțională?

Din câte văd eu, există un singur răspuns: prin creșterea conștientizării faptelor esențiale ale existenței noastre sociale, o conștientizare suficientă pentru a ne împiedica să comitem prostii ireparabile și pentru a ne crește, cât de puțin, capacitatea de obiectivitate și raționalitate. Nu putem spera că vom renunța într-o singură generație la majoritatea nebuniilor inimii și a influenței lor nefaste asupra imaginației și a gândirii noastre; poate că vor trebui să treacă o mie de ani până când omul să se ridice din istoria lui preomenească de sute de mii de ani. În acest moment crucial, totuși, o creștere modică a înțelegerii noastre — a obiectivității — poate însemna diferența dintre viață și moarte pentru rasa umană. Din acest motiv dezvoltarea unei psihologii sociale științifice și dinamice este de o importanță vitală. Progresul în psihologia socială este necesar pentru a contracara pericolele care apar în urma progreselor din fizică și medicină.

Nimeni nu poate fi mai conștient de disproporția cunoștințelor noastre decât cercetătorii din acest domeniu. Speranța mea este că lucrări precum aceasta de față vor stimula cercetătorii să-și dedice energia acestui domeniu, arătându-le

necesitatea unui astfel de tip de investigație, și că, în același timp, se va observa că e nevoie de unele studii aplicate.

Poate se așteaptă din partea mea un răspuns la încă o întrebare: ar trebui să fac o revizuire extinsă a concluziilor mele după douăzeci și cinci de ani? Trebuie să mărturisesc că, după părerea mea, toate elementele esențiale ale analizei de aici sunt încă valabile; n-au nevoie decât de lărgire și de interpretare în mai multe direcții. Am încercat să fac eu însumi această îmbunătățire, de când am scris *Fuga de libertate*. În *Societatea sănătoasă* (*The Sane Society*) am amplificat și am adâncit analiza societății contemporane; în *Omul pentru el însuși*[1], am dezvoltat tema normelor etice pe baza cunoștințelor noastre despre om, mai degrabă decât pe autoritate și pe revelație: În *Arta de a iubi*[2] am analizat diversele aspecte ale iubirii; în *Esența omului* (*The Heart of Man*) am cercetat originile distructivității și ale urii; în *Dincolo de lanțurile iluziei* (*Beyond the Chains of Illusion*) am analizat relația dintre gândirea a doi mari teoreticieni ce converge către o știință dinamică a omului: Marx și Freud.

Nădăjduiesc că această ediție a *Fugii de libertate* va continua să contribuie la creșterea interesului pentru domeniul psihologiei sociale dinamice și va stimula cercetătorii mai tineri să se dedice unui domeniu de mare atractivitate intelectuală, tocmai pentru că este la începuturi.

Erich Fromm, 1965

---

[1] În curs de apariție la Editura Trei (*N. red.*).

[2] Tradusă la Editura Trei în 2016 (*N. red.*).

I

LIBERTATEA - O PROBLEMĂ PSIHOLOGICĂ?

Istoria modernă europeană și americană este centrată pe eforturile oamenilor de a se elibera din lanțurile politice, economice și spirituale care îi înrobiseră. Bătăliile pentru libertate au fost purtate de cei oprimați, cei care doreau noi libertăți, împotriva celor care aveau privilegii de apărat. Atunci când o clasă lupta pentru propria eliberare de sub dominație, credea că luptă pentru libertatea umană și se simțea îndreptățită, astfel, să facă apel la un ideal, la năzuința de libertate înrădăcinată în toți cei asupriți. Cu toate acestea, în lunga și practic neîntrerupta bătălie pentru libertate, clasele care luptau, într-o primă fază, împotriva opresiunii, se aliau cu dușmanii libertății atunci când victoria era câștigată și trebuiau apărate noi privilegii.

În pofida multor înfrângeri, libertatea a câștigat bătălii. Mulți au murit în aceste bătălii, cu convingerea că a muri luptând împotriva asupririi era mai bine decât a trăi fără libertate. O astfel de moarte era suprema afirmare a individualității lor. Istoria părea să demonstreze că este posibil ca omul să se autoguverneze, să ia decizii pentru el însuși, să gândească și să simtă după cum socotea el potrivit. Exprimarea deplină a potențialului omului părea să fie ținta de care dezvoltarea socială îl apropia rapid. Principiile liberalismului

economic, ale democrației politice, ale autonomiei religioase și ale individualismului în viața personală dădeau expresie năzuinței de libertate și, totodată, păreau să aducă omenirea mai aproape de realizarea acesteia. Unul după altul, lanțurile au fost rupte. Omul a înfrânt dominația naturii și s-a instituit stăpânul ei; a înfrânt dominația Bisericii și dominația statului absolutist. *Abolirea dominației externe* părea nu doar o condiție necesară, dar și suficientă pentru atingerea idealului visat: libertatea individului.

Primul Război Mondial a fost considerat de mulți drept încleștarea finală, iar încheierea lui, victoria definitivă a libertății. Democrațiile deja existente păreau consolidate, iar altele noi înlocuiau vechile monarhii. Însă n-au trecut decât vreo câțiva ani până să apară noile sisteme care să nege tot ceea ce oamenii crezuseră că au câștigat după secole de luptă. Căci esența acestor noi sisteme, care au pus efectiv stăpânire pe întreaga viață socială și personală, era supunerea tuturor, mai puțin a vreo câțiva, față de o autoritate asupra căreia nu aveau niciun control.

La început, mulți se amăgeau cu gândul că victoria autoritarismului se datorase nebuniei câtorva indivizi și că aceeași nebunie avea să conducă la prăbușirea sistemului în timp util. Alții considerau, înfumurați, că italienilor, de pildă, sau germanilor le lipsea practica suficient de lungă a democrației și, prin urmare, puteau aștepta liniștiți până ce aceste popoare aveau să atingă maturitatea politică a democrațiilor vestice. O altă iluzie larg răspândită, poate cea mai periculoasă dintre toate, era că oameni, precum Hitler, obținuseră puterea asupra marelui aparat de stat numai prin viclenie și înșelăciune, că ei și acoliții lor conduceau exclusiv prin forță, că restul populației era doar obiectul pasiv asupra căruia se abătuseră trădarea și teroarea.

În anii care au trecut de atunci, s-a văzut limpede netemeinicia argumentelor de acest fel. Am fost siliți să recunoaștem că milioane de germani au fost la fel de dornici să-și cedeze libertatea, pe cât fuseseră străbunii lor de a lupta pentru ea; că, în loc să urmărească libertatea, căutau mijloace de a scăpa de ea; că alte milioane de oameni erau indiferenți și nu considerau că merită să lupți și să mori pentru apărarea libertății. Am recunoscut, de asemenea, că fenomenul de criză a democrației nu este ceva specific doar Italiei sau Germaniei, ci este o problemă cu care se confruntă orice stat modern. Nu contează nici simbolurile pe care le aleg dușmanii libertății: libertatea nu e mai puțin în pericol dacă este atacată în numele antifascismului decât în numele fascismului însuși[3]. Acest adevăr a fost atât de clar formulat de către John Dewey, încât voi cita chiar cuvintele sale: „Amenințarea gravă pentru democrația noastră“, spune el, „nu vine din existența statelor totalitare străine. Ci constă în existența în atitudinile noastre personale și în instituțiile noastre a condițiilor care au dus la victoria autorității externe, a disciplinei, a uniformității și a dependenței de modelul Conducătorului din țările străine. Prin urmare, câmpul de luptă este chiar aici — în noi înșine și în instituțiile noastre“[4].

Dacă vrem să combatem fascismul, trebuie să-l înțelegem. Însă a privi realitatea prin prisma dorințelor noastre nu ne va fi de ajutor. Recitarea de formule retorice optimiste se va dovedi la fel de inadecvată și de inutilă ca un dans ritual indian pentru invocarea ploii.

În afară de problema condițiilor sociale și economice care au dus la apariția fascismului, mai este și o problemă umană care trebuie înțeleasă. Această carte își propune să analizeze factorii dinamici din structura caracterului omului modern care l-au făcut să vrea să renunțe la libertate, în țările fasciste,

și care sunt atât de răspândiți la milioane dintre concetățenii noștri.

Când examinăm libertatea la nivelul uman, dar și dorința de supunere și setea de putere, principalele întrebări care se pun sunt: Ce este libertatea ca experiență umană? Este dorința de libertate ceva inerent naturii umane? Este o experiență identică, indiferent de tipul de cultură în care trăiește o persoană, sau este diferită, în funcție de gradul de individualism atins într-o societate sau alta? Este libertatea numai o absență a presiunii exterioare sau este deopotrivă și o *prezență* a ceva — și dacă da, a ce anume? Care sunt factorii sociali și economici din societate care dau naștere luptei pentru libertate? Poate libertatea deveni o povară prea grea de purtat pentru om, ceva de care el încearcă să scape? Și atunci de ce libertatea este pentru mulți un ideal prețuit și pentru alții o amenințare?

Oare nu există, în afară de dorința înnăscută de libertate, și o dorință instinctivă de supunere? Iar dacă nu, cum putem explica atracția pe care supunerea față de un conducător o are pentru un număr atât de mare de oameni, în zilele noastre? Supunerea este întotdeauna față de o autoritate exterioară sau există și o supunere față de autorități interioare, precum datoria sau conștiința morală, compulsiile interioare sau autoritățile anonime, precum opinia publică? Există o satisfacție ascunsă în a te supune și care ar fi esența acesteia?

Ce anume stârnește în oameni setea insațiabilă de putere? Intensitatea energiei lor vitale sau o slăbiciune fundamentală, o neputință de a trăi viața spontan și cu dragoste? Care sunt condițiile psihologice care susțin intensitatea acestor eforturi? Care sunt condițiile sociale pe care se bazează, la rândul lor, aceste condiții psihologice?

Analiza aspectului uman al libertății și al autoritarismului

ne obligă să luăm în considerație o problemă generală, și anume aceea a rolului pe care îl joacă factorii psihologici ca forțe active în procesul social; iar aceasta ne conduce, astfel, la problema interacțiunii factorilor psihologici, economici și ideologici în procesul social. Orice încercare de a înțelege atracția pe care fascismul o exercită asupra unor întregi națiuni ne obligă să recunoaștem rolul factorilor psihologici. Aceasta pentru că avem de-a face cu un sistem politic care, în esență, nu antrenează forțele raționale ale interesului personal, ci stârnește și mobilizează forțele diabolice din om, despre care noi am presupus că nu există sau că, cel puțin, au dispărut de mult. Imaginea omului cu care ne obișnuiserăm în ultimele secole era una de ființă rațională ale cărei acțiuni sunt determinate de interesul propriu și de abilitatea lui de a acționa în conformitate cu acesta. Până și teoreticieni ca Hobbes, care recunoșteau dorința de putere și ostilitatea ca forțe motrice ale omului, explicau existența acestor forțe ca rezultat logic al interesului personal — de vreme ce oamenii sunt egali și, prin urmare, au aceeași dorință de fericire și de vreme ce nu există destulă bogăție pentru a-i satisface pe toți, în mod inevitabil indivizii se luptă între ei și își doresc puterea ca să se poată bucura în viitor de ceea ce posedă în acest moment. Însă descrierea lui Hobbes a devenit perimată. Cu cât clasa mijlocie a reușit mai deplin să doboare puterea foștilor conducători politici sau religioși, cu cât mai bine oamenii au izbutit să stăpânească natura și cu cât mai multe milioane de oameni au devenit independenți din punct de vedere economic, cu atât s-a ajuns să se creadă mai puternic într-o lume rațională și în om ca ființă esențial rațională. Forțele întunecate și diabolice ale naturii omului păreau să fi rămas în Evul Mediu sau în perioadele vechi ale istoriei, fiind explicate prin lipsa de cunoștințe sau prin urzelile viclene ale unor regi și preoți

înșelători.

Oamenii priveau aceste perioade cum ai privi un vulcan care de multă vreme a încetat să mai fie o amenințare. Se simțeau în siguranță și încrezători că realizările democrației moderne înlăturaseră definitiv toate forțele sinistre; lumea părea luminoasă și sigură precum străzile bine luminate ale unui oraș modern. Lumea considera războaiele drept ultimele relicve ale unor epoci apuse și credea că nu mai era nevoie decât de un ultim război pentru a pune definitiv capăt conflagrațiilor; crizele economice erau socotite accidente, chiar dacă aceste accidente continuau să se întâmple cu o neîndoielnică regularitate.

Când fascismul a ajuns la putere, cei mai mulți oameni au fost nepregătiți, atât teoretic cât și practic. Erau incapabili să creadă că omul putea să manifeste o asemenea propensiune spre rău, o asemenea sete de putere, un asemenea dispreț pentru drepturile celor slabi sau o asemenea poftă de supunere. Numai câțiva și-au dat seama de clocotul vulcanului care precede erupția. Nietzsche tulburase optimismul mulțumit de sine al secolului al XIX-lea; la fel și Marx, pe o altă cale. Un alt avertisment a venit, ceva mai târziu, de la Freud. Desigur, el și majoritatea discipolilor săi aveau doar o foarte naivă idee despre ceea ce se întâmpla în societate și cele mai multe dintre aplicațiile sale ale psihologiei la problemele sociale erau interpretări eronate; totuși, prin faptul că s-a dedicat studiului tulburărilor emoționale și mentale ale individului, ne-a condus în vârful vulcanului și ne-a făcut să privim în craterul clocotitor.

Freud a mers mai departe ca oricine înaintea lui în observarea și analiza forțelor iraționale și inconștiente ce determină o parte din comportamentul uman. El și continuatorii săi din psihologia modernă nu numai că au scos la

lumină partea irațională și inconștientă a naturii umane, a cărei existență fusese ignorată de raționalismul modern, dar au și demonstrat că aceste fenomene iraționale urmează anumite legi și, prin urmare, pot fi interpretate rațional. Ne-a învățat să înțelegem limbajul viselor și al simptomelor somatice, ca și manifestările iraționale din comportamentul uman. El a descoperit că aceste manifestări iraționale, ca și întreaga structură a caracterului unui individ erau reacții la influențele exercitate de lumea exterioară și, în special, la influențele din primii ani de copilărie.

Însă Freud a fost atât de pătruns de spiritul culturii sale, încât n-a putut trece de limitele stabilite de această cultură. Limitele ei au devenit limitările înțelegerii lui tocmai în ceea ce privește individul bolnav; ele i-au împiedicat înțelegerea individului normal și a fenomenelor iraționale care se desfășoară în viața socială.

De vreme ce această carte subliniază rolul factorilor psihologici în ansamblul procesului social și de vreme ce analiza este bazată pe unele dintre descoperirile fundamentale ale lui Freud — mai cu seamă pe cele referitoare la modul de acțiune al forțelor inconștiente asupra caracterului omului și la dependența lor de influențele externe —, cred că i-ar fi de folos cititorului să știe de la bun început unele dintre principiile generale ale abordării noastre și, de asemenea, principalele deosebiri dintre această abordare și conceptele freudiene clasice[5].

Freud a asumat credința tradițională în dihotomia de bază dintre om și societate, ca și doctrina tradițională a naturii umane rele. Omul, după el, este în mod fundamental antisocial. Societatea trebuie să-l domesticească, trebuie să-i îngăduie satisfacerea directă a unora dintre pulsiunile biologice — și, ca atare, imposibil de dezrădăcinat —, dar, în cazul celor mai

multe impulsuri primare ale omului, societatea trebuie să le cizeleze și să le controleze cu abilitate. Drept consecință a acestei reprimări a pulsiunilor naturale de către societate, se întâmplă ceva miraculos: pulsiunile reprimate se transformă în năzuințe cultural valoroase și devin, astfel, fundamentul uman pentru cultură. Freud a ales cuvântul sublimare pentru această ciudată transformare a reprimării într-un comportament civilizat. Când cantitatea reprimată depășește capacitatea de sublimare, indivizii devin nevrotici și este necesar să li se îngăduie slăbirea reprimării. Însă, în general, există un raport invers între satisfacerea pulsiunilor omului și cultură: cu cât mai puternică este reprimarea, cu atât mai mare va fi cultura (și cu atât mai mare pericolul de perturbări nevrotice). Relația dintre individ și societate, în teoria lui Freud, este esențialmente una statică: individul rămâne virtual același și se schimbă numai în măsura în care societatea exercită o presiune mai mare asupra pulsiunilor lui naturale (impunând astfel mai multă sublimare) sau îi îngăduie mai multe satisfaceri (sacrificând astfel cultura).

Ca și în cazul așa-numitelor instincte primare ale omului, pe care psihologii de odinioară le-au acceptat, concepția lui Freud despre natura umană a fost în principal o reflecție a celor mai importante pulsiuni ce pot fi observate la omul modern. Pentru Freud, individul specific culturii vremii sale reprezenta „omul“ în sine, iar respectivele pasiuni și anxietăți caracteristice omului societății moderne erau considerate drept forțe etern înrădăcinate în constituția biologică a omului.

Cu toate că am putea da numeroase exemple care să ilustreze această observație (de pildă, baza socială a ostilității predominantă astăzi la omul modern, complexul Oedip, așa-numitul complex al castrării la femei), vreau doar să supun atenției o singură ilustrare, care mi se pare importantă pentru

că privește întregul concept de om ca ființă socială. Freud a considerat totdeauna individul în relație cu ceilalți. Însă aceste relații, așa cum le vede Freud, sunt similare relațiilor economice cu ceilalți, caracteristice individului în societatea capitalistă. Fiecare om muncește pentru sine, individualist, pe cont propriu și nu primordial în cooperare cu ceilalți. Însă nu este un Robinson Crusoe; are nevoie de ceilalți — clienți, angajați sau angajatori. El trebuie să cumpere și să vândă, să dea și să ia. Piața, fie că e a mărfurilor sau a muncii, reglează aceste relații. Astfel, individul, inițial singur și suficient sieși, intră în relații economice cu ceilalți ca mijloc pentru atingerea unui scop: să vândă și să cumpere. Concepția lui Freud despre relațiile umane este, în esență, aceeași: individul apare complet înzestrat cu pulsiuni biologic date, care se cer satisfăcute. Pentru a le satisface, individul intră în relație cu alte „obiecte“. Ceilalți indivizi sunt, astfel, întotdeauna un mijloc în vederea scopului său — acestea ar consta în satisfacerea pulsiunilor care, în ceea ce le privește, își au originea în individ de mai înainte ca el să intre în contact cu ceilalți. Câmpul relațiilor umane, în accepția lui Freud, este asemănător celui al pieței — un schimb bazat pe satisfacerea nevoilor biologice, în care relația cu alt individ este întotdeauna un mijloc pentru un scop, dar niciodată un scop în sine.

În opoziție cu punctul de vedere al lui Freud, analiza descrisă în această carte pornește de la premisa că problema-cheie a psihologiei este aceea a tipului specific de relaționare a individului cu lumea și nu aceea a satisfacerii uneia sau alteia dintre nevoile instinctuale *per se*; mai mult, cartea pleacă de la premisa că relația dintre om și societate nu este una statică. Nu e ca și cum am avea, pe de-o parte, un individ înzestrat de natură cu anumite pulsiuni și, de cealaltă parte, societatea ca o entitate separată de el, fie satisfăcându-i, fie frustrându-i aceste

înclinații înnăscute. Cu toate că există unele trebuințe, precum foamea, setea, sexul, care sunt comune tuturor oamenilor, acele pulsiuni responsabile pentru *deosebirile* dintre caracterele oamenilor, precum dragostea și ura, setea de putere și dorința de supunere, apetența pentru plăcerea senzuală și teama de ea, toate acestea sunt produse ale procesului social. Cele mai frumoase și deopotrivă cele mai urâte înclinații ale omului nu fac parte din bagajul invariabil al înzestrării biologice din natura umană, ci rezultă din procesul social care creează omul. Cu alte cuvinte, societatea nu are doar o funcție de reprimare — deși o are și pe aceasta —, ci are și o funcție creatoare. Natura omului, pasiunile și anxietățile lui sunt un produs cultural; de fapt, omul însuși este cea mai importantă creație și realizare a efortului uman continuu, efort a cărui mărturie o numim istorie.

Aceasta este însăși sarcina psihologiei sociale, să înțeleagă acest proces al creării omului în istorie. De ce unele schimbări clare ale caracterului omului au loc de la o epocă istorică la alta? De ce este spiritul Renașterii diferit de cel al Evului Mediu? De ce structura caracterială a omului din capitalismul monopolist se deosebește de aceea din secolul al XIX-lea? Psihologia socială are sarcina de a explica de ce apar noi capacități și noi pasiuni, bune sau rele. Astfel, vom descoperi, de exemplu, că din timpul Renașterii și până în zilele noastre, oamenii au fost cuprinși de o arzătoare dorință de faimă, în vreme ce această năzuință, care azi pare atât de firească, era mai puțin prezentă la omul societății medievale[6]. În aceeași perioadă oamenii și-au dezvoltat un simț pentru frumusețea naturii pe care nu-l avuseseră înainte[7]. Sau, alt exemplu, în țările nord-europene, din secolul al XVI-lea încoace omul și-a dezvoltat un apetit obsesiv pentru muncă, înclinație care lipsise în cazul omului liber de dinainte de această perioadă.

Însă nu doar omul e creat de istorie, ci și istoria este creată de om. Soluția acestei aparente contradicții constituie domeniul psihologiei sociale[8]. Sarcina ei este nu doar de a arăta cum se schimbă și se dezvoltă pasiunile, dorințele, anxietățile, ca *rezultat* al procesului social, dar și cum energiile omului astfel modelate în forme specifice devin, la rândul lor, *forțe productive, modelând procesul social*. Astfel, de exemplu, dorința de faimă și succes și înclinația spre muncă sunt forțe fără de care capitalismul modern nu s-ar fi putut dezvolta; fără acestea și fără alte câteva forțe, omului i-ar fi lipsit imboldul de a acționa potrivit cerințelor sociale și economice ale sistemului comercial și industrial modern.

Rezultă, din cele de mai sus, că punctul de vedere prezentat în această carte diferă de cel al lui Freud, întrucât contrazicem în mod accentuat interpretarea sa a istoriei ca rezultat al forțelor psihologice care, în sine, nu ar fi condiționate social. Contrazicem, la fel de accentuat, acele teorii care ignoră rolul factorului uman ca unul dintre elementele dinamice în procesul social. Această critică este îndreptată nu doar împotriva teoriilor sociologice care doresc explicit să elimine problemele psihologice din sociologie (precum acelea ale lui Durkheim și ale școlii sale), dar și împotriva acelor teorii care sunt mai mult sau mai puțin influențate de psihologia behavioristă. Punctul comun al tuturor acestor teorii este presupunerea că natura umană nu are un dinamism propriu și că schimbările psihologice trebuie înțelese în termenii dezvoltării unor noi „obișnuințe“, ca o adaptare la noile modele culturale. Aceste teorii, deși vorbesc de factorul psihologic, îl reduc, totodată, la o umbră a modelelor culturale. Numai o psihologie dinamică, al cărei fundament a fost stabilit de Freud, poate merge mai departe în a recunoaște, și nu doar de formă, importanța factorului uman. Cu toate că natura umană nu este invariabilă,

nu o putem privi ca fiind maleabilă la nesfârșit și capabilă să se adapteze la orice tip de condiții fără a-și dezvolta un dinamism psihologic propriu. Natura umană, deși este produsul evoluției istorice, are anumite mecanisme și legi inerente, iar psihologiei îi revine sarcina de a le descoperi.

În momentul acesta, pentru a înțelege pe deplin ce s-a spus până aici și, de asemenea, ce urmează să spun, pare necesar să analizăm noțiunea de *adaptare*. Analiza oferă în același timp o ilustrare a ceea ce numim mecanisme și legi psihologice.

Pare util să diferențiem între adaptarea „statică“ și cea „dinamică“. Prin „adaptarea statică“ înțelegem acea adaptare la modele care păstrează întreaga structură a caracterului neschimbată și care implică numai adoptarea unei obișnuințe noi. Ca exemplu al acestui tip de adaptare este schimbarea obiceiului chinezesc de a mânca și adoptarea obiceiului occidental de a folosi furculița și cuțitul. Un chinez venit în America se va adapta noului model, dar adaptarea aceasta nu va avea prea mare efect asupra personalității lui, nu îi va crea noi pulsiuni sau trăsături de caracter.

Prin „adaptarea dinamică“ ne referim la tipul de adaptare care se petrece, de pildă, când un băiat se supune ordinelor tatălui sever și amenințător — fiindu-i mult prea frică de el ca să n-o facă — și devine un băiat „bun“. În timp ce se adaptează necesităților situației, ceva se petrece în el. Poate dezvolta o puternică ostilitate față de tatăl său, pe care și-o refulează, de vreme ce ar fi prea periculos s-o exprime sau chiar s-o conștientizeze. Această ostilitate refulată, totuși, deși nu se manifestă, este un factor dinamic în structura sa caracterială. Îi poate crea o nouă anxietate și, astfel, să-l conducă la o supunere mai profundă; sau poate stârni o vagă sfidare, nu îndreptată asupra cuiva anume, ci împotriva vieții în general. Cu toate că și aici, ca în primul caz, un individ se adaptează la anumite

circumstanțe exterioare, tipul de adaptare creează ceva nou în el, îi stârnește noi pulsiuni și noi anxietăți. Orice nevroză este un exemplu de astfel de adaptare dinamică; în esență, este o adaptare la acele condiții externe (mai ales la cele din copilăria timpurie) care sunt în ele însele iraționale și, în general, nefavorabile creșterii și dezvoltării copilului. În mod asemănător, fenomenele sociopsihologice care sunt comparabile cu fenomenele nevrotice (de ce n-ar trebui să se numească nevrotice, vom arăta mai târziu), precum prezența puternicelor impulsuri distructive sau sadice în grupurile sociale, oferă un exemplu de adaptare dinamică la acele condiții sociale ce sunt iraționale și dăunătoare dezvoltării oamenilor.

În afară de a ne întreba ce tip de adaptare are loc, mai trebuie să răspundem și la alte întrebări: ce anume îl silește pe om să se adapteze la aproape orice condiție imaginabilă de viață și care sunt limitele adaptabilității?

Răspunzând la aceste întrebări, primul fenomen pe care trebuie să-l analizăm este faptul că există anumite sectoare în natura umană mai flexibile și mai ușor adaptabile decât altele. Acele năzuințe și trăsături de caracter prin care oamenii se deosebesc unii de alții arată un mare grad de elasticitate și maleabilitate: dragostea, distructivitatea, sadismul, tendința de supunere, dorința de putere, detașarea, dorința de glorie, patima agonisirii, apetența pentru plăceri senzuale și frica de senzualitate. Acestea și multe alte aspirații și anxietăți întâlnite la om se dezvoltă ca reacție la anumite condiții de viață. Ele nu sunt foarte flexibile, căci odată ce au devenit o parte din caracterul unei persoane, nu se lasă ușor înlăturate sau schimbate în vreo altă pulsiune. Dar sunt flexibile, în sensul că indivizii, mai ales în copilărie, dezvoltă o nevoie sau alta conform modului de viață pe ansamblu pe care îl duc. Niciuna

dintre aceste nevoi nu este invariabilă și rigidă, cum ar fi o parte înnăscută a naturii umane care se dezvoltă și trebuie satisfăcută în orice circumstanță.

În contrast cu aceste nevoi, există altele care alcătuiesc o parte indispensabilă a naturii umane și reclamă imperios satisfacerea lor, și anume acele nevoi bine înrădăcinate în organizarea fiziologică a omului, precum foamea, setea, nevoia de somn și așa mai departe. Pentru fiecare dintre acestea există un anumit prag dincolo de care absența satisfacerii este insuportabilă, iar când acest prag este depășit, tendința de a satisface nevoia capătă calitatea unei pofte covârșitoare. Toate aceste nevoi condiționate fiziologic pot fi înglobate în noțiunea de nevoie de autoconservare. Această nevoie de autoconservare este acea parte a naturii umane care trebuie satisfăcută în orice circumstanță și ca atare constituie motivația primară a comportamentului uman.

Pentru a formula mai simplu: omul trebuie să mănânce, să bea, să doarmă, să se apere de dușmani și așa mai departe. Pentru a face toate acestea, el trebuie să muncească și să producă. „Munca“, totuși, nu e un concept general sau abstract. Munca este întotdeauna concretă, adică un anume tip de muncă într-un anume tip de sistem economic. O persoană poate munci ca sclav într-un sistem feudal, ca fermier într-un pueblo amerindian, ca om de afaceri independent într-o societate capitalistă, ca vânzător într-un magazin universal modern, ca muncitor la o nesfârșită bandă de producție dintr-o fabrică mare. Aceste tipuri diferite de muncă reclamă trăsături de personalitate absolut diferite și permit diferite tipuri de relații cu ceilalți. Când se naște, scena este gata pregătită pentru om. El trebuie să mănânce și să bea, prin urmare trebuie să muncească; iar asta înseamnă că trebuie să muncească în anumite condiții particulare și în modurile determinate pentru

el de către tipul de societate în care s-a născut. Ambii factori, nevoia lui de a trăi și sistemul social, sunt în principiu inalterabili de către el, ca individ, și sunt factorii care duc la dezvoltarea celorlalte trăsături de caracter care au o mai mare plasticitate.

În acest fel, modul de viață, așa cum este el determinat pentru individ de către specificul unui sistem economic, devine factorul principal în definirea întregii sale structuri de caracter, pentru că nevoia imperioasă de autoconservare îl silește să accepte condițiile în care trebuie să trăiască. Aceasta nu înseamnă că nu poate încerca, laolaltă cu ceilalți, să producă anumite schimbări economice și politice, dar înainte de toate personalitatea lui este modelată de modul particular de viață, pentru că deja s-a confruntat cu el din copilărie prin intermediul familiei, aceasta reprezentând toate trăsăturile tipice ale unei societăți sau clase anume[9].

Nevoile condiționate fiziologic nu sunt singura parte imperioasă în natura omului. Mai există o parte, la fel de irezistibilă, una care nu provine din procesele biologice, ci din însăși esența modului și practicii vieții umane: nevoia de a fi legat de lumea exterioară individului, nevoia de a evita singurătatea. Să te simți complet singur și izolat conduce la dezintegrare mentală, la fel cum foamea conduce la moarte. Această relaționare cu ceilalți nu este același lucru cu contactul fizic. Un individ poate fi singur în sens fizic timp de mulți ani și, cu toate acestea, poate fi în relație cu ideile, valorile sau, cel puțin, cu modelele sociale care îi conferă un sentiment de comuniune și de „apartenență“. Pe de altă parte, poate trăi printre oameni și, cu toate acestea, poate fi copleșit de un sentiment acut de izolare, al cărui rezultat, dacă trece de o anumită limită, este starea de tulburare mentală schizofrenică. Această lipsă de relaționare cu valorile, simbolurile, modelele

ar putea fi numită singurătate morală și starea de singurătate morală este la fel de insuportabilă ca și singurătatea fizică sau, mai curând, starea de singurătate fizică devine insuportabilă numai dacă implică și singurătatea morală. Relaționarea spirituală cu lumea poate îmbrăca multe forme: călugărul din chilia sa care crede în Dumnezeu și deținutul politic ținut în izolare, care se simte aidoma cu tovarășii lui de luptă, nu sunt singuri moralicește. Nici gentlemanul englez care își poartă smochingul în cel mai exotic mediu înconjurător nu este singur, nici mic-burghezul care, deși profund izolat de semeni, se simte aidoma cu națiunea sau cu simbolurile sale. Tipul de relație cu lumea poate fi nobil sau trivial, dar chiar și o relaționare cu tiparul cel mai josnic este de mii de ori preferabilă singurătății. Religia și naționalismul, ca și orice obicei și orice credință oricât de absurdă și degradantă, când nu fac decât să-l conecteze pe individ cu ceilalți, sunt refugii de la ceea ce omul se teme cel mai mult: izolarea.

Nevoia irezistibilă de a evita izolarea morală a fost descrisă cel mai grăitor de Balzac, în acest pasaj din *Chinuri de inventator*:

„Dar află aceasta, întipărește-ți-o bine în mintea ta încă fragedă: omul are groază de singurătate. Și, dintre toate singurătățile, singurătatea morală este aceea ce-l înspăimântă cel mai mult. Cei dintâi pustnici trăiau cu Dumnezeu, trăiau în lumea cea mai populată, lumea spirituală. […] Cel dintâi gând al omului, fie lepros, fie ocnaș, ticălos sau bolnav, e să aibă un părtaș la soarta lui. Ca să-și împlinească acest dor, care e viața însăși, se folosește de toate forțele lui, de toate darurile, de verva vieții lui. Fără dorința aceasta atotputernică, oare Satan și-ar mai fi putut găsi tovarăși?… Acesta poate fi subiectul unui întreg poem care ar fi avanscena *Paradisului pierdut*, ce nu-i la rându-i decât apologia revoltei.“[10]

Orice încercare de a răspunde la întrebarea de ce frica de izolare este atât de puternică la om ne-ar abate mult de la drumul pe care-l urmăm în cartea de față. Cu toate acestea, ca să nu-i lăsăm cititorului impresia că nevoia de a te simți integrat cu ceilalți are vreo calitate misterioasă, mi-ar plăcea să precizez în ce direcție cred eu că s-ar afla răspunsul.

Un element important este faptul că omul nu poate trăi fără o oarecare cooperare cu ceilalți. În orice tip de cultură imaginabil, omul are nevoie să coopereze cu ceilalți dacă vrea să supraviețuiască, fie cu scopul de a se apăra de dușmani sau de pericolele naturii, fie ca să poată munci și produce. Până și Robinson Crusoe a fost însoțit de servitorul său, Vineri; fără el, probabil nu numai că și-ar fi pierdut mințile, dar ar fi murit de-a dreptul. Fiecare persoană simte această nevoie de ajutor din partea celorlalți foarte acut în copilărie. Din pricina incapacității reale a copilului de a avea grijă de el însuși, în privința funcțiilor indispensabile, comunicarea cu ceilalți este o chestiune de viață și de moarte. Posibilitatea de a fi lăsat singur este, inevitabil, cea mai mare amenințare la adresa însеși existenței copilului.

De asemenea, un alt element care face nevoia de „apartenență“ atât de strictă este faptul conștiinței de sine subiective, al facultății de gândire prin care omul este conștient de sine ca entitate individuală, diferită de natură și de ceilalți oameni. Cu toate că această conștientizare poate avea grade diferite, după cum va fi explicat în capitolul următor, existența ei îl confruntă pe om cu o problemă esențialmente omenească: dacă e conștient de sine ca entitate aparte de natură și de ceilalți oameni, dacă e conștient — chiar și foarte vag — de moarte, boală, bătrânețe, atunci în mod necesar își simte insignifianța și micimea în comparație cu universul și cu toți ceilalți care nu sunt „el“. Cel puțin dacă nu aparține de ceva, cel

puțin dacă viața lui nu are un oarecare rost și o perspectivă, se va simți ca un fir de praf și va fi copleșit de insignifianța individuală. Nu va fi capabil să stabilească vreo relație cu niciun sistem care să-i dea semnificație și direcție vieții sale, iar această dificultate îi va paraliza, în cele din urmă, abilitatea de a acționa — adică, de a trăi.

Înainte de a merge mai departe, poate ar fi bine să rezumăm ceea ce am spus în privința abordării noastre generale a problemelor de psihologie socială. Natura umană nu este nici o sumă invariabilă și determinată biologic a tuturor dorințelor, dar nici o umbră lipsită de viață a modelelor culturale la care ea se adaptează liniștit; este produsul evoluției umane, dar are de asemenea anumite mecanisme și legi inerente. Există unii factori din natura omului permanenți și invariabili: necesitatea de a-și satisface pulsiunile condiționate biologic și necesitatea de a evita izolarea și singurătatea morală. Am văzut că individul trebuie să accepte modul de viață izvorât din sistemul de producție și distribuție specific oricărei societăți date. În procesul adaptării dinamice la cultură, se dezvoltă numeroase pulsiuni puternice care motivează acțiunile și sentimentele individului. Individul poate să fie sau nu conștient de aceste pulsiuni, dar în orice caz ele sunt puternice și cer să fie satisfăcute odată ce s-au dezvoltat. Ele devin adevărate forțe care, la rândul lor, influențează modelarea procesului social. Cum interacționează factorii economici, psihologici și ideologici și ce concluzie se poate trage referitor la această interacțiune vom discuta mai târziu, în cursul analizei despre Reformă și fascism[11]. Această expunere va gravita permanent în jurul ideii principale a acestei lucrări: că omul, cu cât mai multă libertate dobândește, în sensul desprinderii sale din uniunea originară om-natură, și cu cât mai „individualizat“ devine, nu are altă opțiune decât de a se uni cu lumea în spontaneitatea dragostei

și a muncii productive sau, altminteri, să caute un soi de securitate printr-un tip de legături cu lumea, care-i vor distruge libertatea și integritatea sinelui individual[12].

---

[3] Folosesc termenul fascism sau autoritarism pentru a desemna sistemul dictatorial de tip german sau italian. Dacă mă voi referi la cel german, în particular, îl voi numi nazism.

[4] John Dewey, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1939.

[5] O abordare psihanalitică diferită de a lui Freud în multe aspecte importante, deși se bazează pe conceptele fundamentale ale teoriei lui, poate fi găsită în lucrarea lui Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W.W. Norton & Company, New York, 1939 [*Direcții noi în psihanaliză*, Universul Enciclopedic, București, 1995], și în aceea a lui Harry Stack Sullivan, „Conceptions of Modern Psychiatry—The First William Alanson White Memorial Lectures", *Psychiatry*, 1940, vol. 3, nr. 1. Cu toate că acești doi autori se deosebesc în multe aspecte, punctul de vedere adoptat de noi aici are multe în comun cu perspectivele amândurora.

[6] Cf. Jackob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, Editura pentru Literatură, București, 1969, vol. 1, pp. 175 și urm.

[7] *Op. cit*., vol. 2, pp. 22 și urm.

[8] Cf. contribuțiile sociologilor J. Dollard și H.D. Lasswell, ale antropologilor R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir și aplicarea conceptelor psihoanalitice la antropologie datorată lui A. Kardiner.

[9] Ar trebui să atrag atenția asupra unei confuzii frecvent întâlnită în privința acestei chestiuni. În determinarea modului de viață al individului, structura economică a unei societăți operează ca o *condiție* pentru dezvoltarea personalității. Aceste condiții economice sunt cu totul diferite de *motivele economice subiective*, precum dorința de bunăstare materială, socotită de mulți autori, din Renaștere și până la câțiva autori marxiști care n-au reușit să înțeleagă conceptele de bază ale lui Marx, drept motivul dominant al comportamentului uman. În realitate, dorința acaparatoare de bunăstare materială este o nevoie specifică doar anumitor culturi, întrucât condiții economice diferite pot crea trăsături de personalitate care disprețuiesc bogăția materială sau care sunt indiferente față de ea. Am tratat amănunțit această problemă în „Über Methode und Aufgabe einer analytischen

Sozialpsychologie“, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig, 1932, vol. 1, p. 28 ff.

[10] Honoré de Balzac, *Iluzii pierdute*, în românește de Dinu Albulescu, Editura Cartea Românească, București, 1959. Partea a treia: *Chinuri de inventator*, p. 645. (*N.t.*)

[11] În Apendice, voi expune mai detaliat aspectele generale ale corelației dintre forțele psihologice și socio-economice.

[12] După ce încheiasem lucrul la acest manuscris, a apărut un studiu colectiv despre diversele aspecte ale libertății: *Freedom, Its Meaning*, conceput și coordonat de R.N. Anschen, Harcourt, Brace&Co., New York, 1940. Mi-ar plăcea să recomand aici în special secțiunile semnate de H. Bergson, J. Dewey, R.M. MacIver, K. Rietzler și P. Tillich. De asemenea, a se vedea Carl Steuerman, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlin, 1932.

II

APARIȚIA INDIVIDULUI ȘI AMBIGUITATEA LIBERTĂȚII

Înainte de a deschide subiectul nostru principal — ce înseamnă libertatea pentru omul modern și de ce și cum încearcă el să fugă de ea — trebuie să lămurim o idee care pare a fi cumva fără legătură cu contextul. Este, totuși, o premisă necesară pentru înțelegerea analizei libertății în societatea modernă. Mă refer la ideea că libertatea caracterizează existența umană ca atare și, mai mult, că sensul ei se schimbă după gradul conștiinței de sine al omului și al concepției despre sine, ca ființă independentă și distinctă.

Istoria socială a omului a început cu trecerea lui din starea de contopire cu lumea naturală la conștiința de sine, percepându-se ca entitate separată de natura și oamenii din jurul lui. Totuși această emergență a rămas foarte neclară de-a lungul unor mari perioade ale istoriei. Individul a continuat să fie strâns legat de lumea naturală și socială din care ieșise; deși era parțial conștient de sine ca o entitate separată, se simțea deopotrivă o parte a lumii înconjurătoare. Procesul treptat de desprindere a individului din legăturile lui originare, un proces pe care-l putem numi „individuație“, pare să fi atins apogeul în istoria modernă, în secolele dintre perioada Reformei și zilele noastre.

În istoria vieții individului întâlnim același proces. Un copil

se naște atunci când nu mai este contopit cu mama sa și devine o entitate biologică separată de ea. Cu toate acestea, separarea biologică este doar începutul existenței umane individuale, întrucât copilul rămâne la nivel funcțional contopit cu mama sa pentru o considerabilă perioadă de timp.

În măsura în care individul, metaforic vorbind, încă nu și-a tăiat complet cordonul ombilical ce îl leagă de lumea exterioară, este lipsit de libertate; însă această legătură îi oferă securitate și un sentiment de apartenență, sentimentul de a avea niște rădăcini. O să numesc aceste legături, care există înainte ca din procesul de individuație să rezulte emergența completă a individului, „legături primare“. Ele sunt organice, în sensul că fac parte din dezvoltarea normală a omului; deși implică o lipsă de individualizare, îi oferă, totodată, securitate și direcție. Acestea sunt legăturile care îl conectează pe copil cu mama sa, pe membrul unei comunități primitive cu tribul său și cu natura, pe omul medieval cu Biserica și clasa lui socială. Odată ce atinge stadiul individuației complete și individul este eliberat din aceste legături primare, se confruntă cu o sarcină nouă: să se orienteze și să se reașeze în lume, să-și găsească siguranța în alte moduri decât acelea caracteristice existenței sale preindividualiste. Libertatea are, acum, un alt înțeles decât avea înainte ca acest stadiu al evoluției să fi fost atins. E necesar să ne oprim aici și să clarificăm aceste concepte, analizându-le mai concret în legătură cu individul și dezvoltarea socială.

Schimbarea relativ bruscă de la existența fetală la cea omenească și tăierea cordonului ombilical marchează independența nou-născutului de corpul mamei. Dar această independență este reală numai în sensul brut al separării celor două corpuri. În sens funcțional, nou-născutul rămâne o parte a mamei sale. Este hrănit, purtat și îngrijit în toate aspectele vitale de către mamă. Încetul cu încetul, copilul ajunge să-și

considere mama și celelalte obiecte ca entități separate de el însuși. Unul dintre factorii acestui proces este dezvoltarea neurologică și fizică generală a copilului, abilitatea lui de a „prinde“ obiectele — a le apuca fizic și a le înțelege mintal — și de a și le stăpâni. Prin activitatea lui, experimentează o lume în afară de el însuși. Procesul de individuație este continuat de acela al educației. Acest proces atrage după sine numeroase frustrări și interdicții, care schimbă rolul mamei în acela al unei persoane cu obiective diferite care intră în conflict cu dorințele copilului și, adesea, în rolul unei persoane ostile și periculoase[13]. Acest antagonism, care reprezintă o parte din procesul educațional, însă nicidecum întregul, este un factor important în clarificarea distincției dintre „eu“ și „tu“.

Trec câteva luni de la nașterea copilului până când el să poată recunoaște măcar o altă persoană și să fie capabil să reacționeze cu un zâmbet și apoi trec ani până când să înceteze să se mai confunde pe el însuși cu universul[14]. Între timp, manifestă tipul de egocentrism propriu copiilor, un egocentrism care nu exclude tandrețea și interesul pentru ceilalți, având în vedere că „ceilalți“ nu sunt încă percepuți ca fiind realmente separați de el. Din același motiv, bizuirea copilului pe autoritate în acești primi ani are o altă semnificație decât bizuirea pe autoritate de mai târziu. Părinții sau oricare figură autoritară nu sunt încă socotiți ca entități fundamental separate; ei alcătuiesc o parte din universul copilului, iar universul acesta este încă o parte din copil; prin urmare, supunerea față de ei are o calitate diferită de tipul de supunere care apare odată ce doi indivizi au devenit cu adevărat separați.

O descriere remarcabil de pătrunzătoare a bruștei conștientizări a unei copile în vârstă de zece ani a propriei individualități este întâlnită la R. Hughes, în romanul *A High Wind in Jamaica*:

„Și atunci într-adevăr i s-a întâmplat lui Emily un lucru de o considerabilă importanță. Dintr-odată și-a dat seama cine era. Cu greu ar putea cineva explica de ce nu i s-a întâmplat asta cinci ani mai devreme sau cinci ani mai târziu; și nimeni, de ce a trebuit să se întâmple tocmai în după-amiaza aceea. Se jucase de-a casa, într-un ungher chiar în vârful provei, în spatele cabestanului (de care atârnase o gheară de drac în chip de ciocănel de ușă); și, sătulă de joc, pornise la plimbare spre pupa, gândindu-se nu foarte convinsă la niște albine și o crăiasă a zânelor, când deodată îi trecuse prin minte că ea era *ea*. S-a oprit în loc și a început să se uite bine la propria persoană, atât cât putea să vadă cu ochii — nu prea mult, doar partea din față a rochiei sale și mâinile, când și le-a ridicat să le studieze mai bine; dar i-a fost de ajuns ca să-și formeze o idee în mare despre corpul micuț, despre care își dăduse brusc seama că e al ei.

A început să râdă, oarecum zeflemitor: «Ei!», gândi, de fapt. «Poftim, tocmai *tu*, să fii prinsă așa, aici! — Nu poți să mai ieși acum din ăsta, și asta pentru mult timp de acum încolo: va trebui să treci prin a fi copil, apoi să crești, apoi să îmbătrânești, înainte să scapi de gluma asta absurdă!»

Hotărâtă să nu se lase întreruptă în această ocazie foarte importantă, începu să se cațere pe grijele, în drum spre locul ei preferat de cocoțat, gabia catargului mare. Totuși, de fiecare dată când își mișca un braț sau un picior în această acțiune simplă, se mira ca de o minune nouă să le descopere atât de gata să o asculte. Memoria îi spunea, bineînțeles, că așa făcuseră mereu și înainte: dar înainte ea nu știuse cât de surprinzător era acest lucru. Odată instalată în gabie, începu să-și examineze pielea de pe mâini cu cea mai mare grijă: pentru că era *a ei*. Își scoase un umăr din rochie și, după ce aruncă o privire înăuntru ca să se asigure că într-adevăr se continua pe sub haine, îl ridică și-și atinse obrazul. Contactul cu fața ei și

adâncitura caldă a umărului ei dezgolit îi dădu un fior plăcut, ca mângâierea unui prieten. Dar dacă impresia asta îi venea de la obraz sau de la umăr, care era mângâietorul și care mângâiatul, asta nicio analiză nu i-ar fi putut spune.

Odată ce se convinse pe deplin de acest fapt uluitor, că acum era Emily Bas-Thornton (de ce adăugase și «acum» nu știa, căci cu siguranță nu-și imaginase vreo prostie transmigrațională că ar fi fost altcineva înainte), începu, foarte serios, să se gândească la implicațiile acestui lucru.“

Pe măsură ce copilul crește, până când legăturile primare sunt tăiate, el manifestă din ce în ce mai mult o tendință spre libertate și independență. Dar rezultatul acestei tendințe poate fi înțeles pe deplin numai dacă ținem cont de trăsătura dialectică a acestui proces de dezvoltare a individuației.

Procesul acesta are două aspecte. Mai întâi, copilul devine mai puternic fizic, emoțional și mental. Fiecare dintre aceste sfere crește la nivel de intensitate și activitate. În același timp, aceste sfere devin din ce în ce mai integrate. Se dezvoltă o structură organizațională controlată de voința și rațiunea individului. Dacă numim acest ansamblu organizat și integrat al personalității „sine“, atunci putem spune că *o parte a procesului individuației este creșterea forței sinelui*. Limitele dezvoltării individuației și a sinelui sunt determinate, în parte, de condițiile personale, dar mai ales de condițiile sociale. Aceasta deoarece, deși diferențele dintre indivizi, din acest punct de vedere, par destul de mari, fiecare societate este caracterizată de un anumit nivel al individuației dincolo de care individul normal nu poate ajunge.

Celălalt aspect al procesului individuației este *creșterea singurătății*. Legăturile primare oferă securitate și o coeziune de bază cu lumea din afară. În momentul în care copilul iese din lumea aceea, își dă seama că este singur, că este o entitate

separată de ceilalți. Separarea de lume, care, comparativ cu existența personală a individului, este copleșitor de puternică și intensă, adesea și amenințătoare și periculoasă, îi creează un sentiment de neputință și anxietate. Câtă vreme a fost o parte integrantă din acea lume, nebănuind posibilitățile și responsabilitățile acțiunii individuale, n-a avut de ce să-i fie frică de ea. Când a devenit un individ, s-a trezit singur, înfruntând lumea în toate aspectele sale periculoase și copleșitoare.

Astfel, i se stârnesc impulsurile de a renunța la individualitate, pentru a-și depăși sentimentul de singurătate și de neputință prin imersarea completă în lumea exterioară. Aceste impulsuri, totuși, și noile legături ce rezultă din ele, nu sunt identice legăturilor originare care au fost tăiate în procesul creșterii. La fel cum un copil nu se poate niciodată întoarce fizic în pântecele mamei, nici nu poate inversa, psihic, procesul de individuație. Încercările în acest sens iau forma supunerii, prin urmare contradicția de bază dintre autoritate și copilul care i se supune nu mai este niciodată eliminată. În mod conștient, copilul se poate simți în siguranță și satisfăcut, dar inconștient își dă seama că prețul pe care trebuie să-l plătească este renunțarea la puterea și la integritatea sinelui său. Prin urmare, rezultatul supunerii este exact opusul a ceea ce ar fi trebuit să fie: supunerea îi crește copilului sentimentul de nesiguranță și, în același timp, creează ostilitate și revoltă, ceea ce e și mai înfricoșător, de vreme ce aceste reacții sunt îndreptate chiar împotriva persoanei față de care copilul a rămas — sau a devenit — dependent.

Cu toate acestea, supunerea nu este singura cale de a evita singurătatea și anxietatea. Cealaltă cale, singura productivă și care nu sfârșește într-un conflict fără soluție, este cea a *relației spontane cu omul și natura*, o relație care conectează individul

cu lumea fără a-i anihila individualitatea. Acest tip de relație — ale cărei expresii de frunte sunt dragostea și munca productivă — apare din integrarea și forța întregii personalități și, prin urmare, este determinat de aceleași limite care există pentru creșterea sinelui.

Problema supunerii și cea a activității spontane ca două rezultate posibile ale individuației vor fi analizate mai târziu, în amănunt; aici aș dori numai să indic principiul general, procesul dialectic ce rezultă din procesul individuației și din creșterea libertății individului. Copilul devine mai liber să-și dezvolte și să-și exprime propriul sine individual neîmpiedicat de acele legături care îl limitaseră. Dar copilul devine de asemenea mai liber *față de* o lume care îi oferise securitate și încredere. Procesul individuației este unul de creștere a forței și a integrării personalității sale individuale, dar în același timp este un proces în care identitatea originară cu ceilalți este pierdută și copilul devine din ce în ce mai separat de ei. Această separare crescută poate conduce la izolare, situație ce pricinuiește un sentiment de pierdere și creează o intensă anxietate și nesiguranță; sau poate conduce la o nouă apropiere și solidaritate cu ceilalți, în cazul în care copilul a fost capabil să-și dezvolte forța interioară și productivitatea, premisele acestui nou tip de relaționare cu lumea.

Dacă orice pas în direcția separării și individuației ar fi secondat de o creștere corespunzătoare a sinelui, dezvoltarea copilului ar fi armonioasă. Însă nu se întâmplă așa. Deși procesul individuației are loc automat, creșterea sinelui este împiedicată dintr-o serie de motive individuale și sociale. Decalajul dintre aceste două ritmuri de creștere conduce la un sentiment insuportabil de izolare și neputință, care, la rândul său, conduce la mecanismele psihice descrise, mai târziu în carte, ca *mecanisme de evadare*.

Și filogenetic, istoria omului poate fi caracterizată ca un proces de creștere a individuației și de creștere a libertății. Omul iese din stadiul preuman odată cu primii pași în direcția eliberării de instinctele coercitive. Dacă prin instinct înțelegem un model specific de acțiune care este determinat de structuri neurologice moștenite, o tendință foarte clară poate fi observată în regnul animal[15]. Cu cât animalul se află mai jos pe scara dezvoltării, cu atât adaptarea sa la natură și toate activitățile sale sunt controlate de mecanismele instinctuale și ale actului reflex. Faimoasele organizări sociale ale unor insecte sunt create în întregime de instinctele lor. Pe de altă parte, cu cât mai sus se află un animal pe scara dezvoltării, cu atât va avea la naștere un model de acțiune mai flexibil și o ajustare structurală mai puțin determinată. În vârful scării dezvoltării stă omul. El este cel mai neajutorat animal la naștere. Adaptarea lui la natură se bazează în exclusivitate pe procesul învățării, nu pe determinare instinctuală. „Instinctul (...) este o categorie din ce în ce mai neînsemnată, dacă nu de-a dreptul dispărută, la formele animale mai dezvoltate, mai ales la om.“[16]

Existența umană începe când lipsa de determinare a acțiunii din partea instinctelor depășește un anumit prag; când adaptarea la natură își pierde caracterul coercitiv; când modul de acțiune nu mai este fixat de mecanismele moștenite ereditar. Cu alte cuvinte, *existența umană și libertatea sunt, de la bun început, inseparabile*. Termenul „libertate“ este folosit aici nu în sensul său pozitiv, de om „liber să...“, ci în sensul negativ, de „eliberare de...“, adică emancipare în raport cu determinarea instinctuală a acțiunilor sale.

Libertatea, în sensul descris mai sus, este o înzestrare ambiguă. Omul se naște fără dotarea pentru acțiunea adecvată pe care restul animalelor o posedă[17]; rămâne dependent de părinții lui o perioadă mai lungă decât orice alt animal, iar

reacțiile lui la mediul înconjurător sunt mai puțin prompte și mai puțin eficiente decât sunt acțiunile instinctive reglate automat. El trece prin toate primejdiile și spaimele pe care le implică această lipsă de dotare. Însă tocmai această neajutorare a omului este baza din care izvorăște dezvoltarea umană; *slăbiciunea biologică a omului este condiția culturii umane*.

De la începutul existenței sale, omul trebuie să aleagă între diverse cursuri de acțiune. La animale, există un lanț neîntrerupt de reacții pornind de un stimul, ca foamea, și sfârșind cu o acțiune mai mult sau mai puțin determinată, care pune capăt tensiunii create de stimul. La om, lanțul este întrerupt. Stimulul există, dar tipul de satisfacere este „deschis“, respectiv omul trebuie să aleagă între diverse cursuri de acțiune. În locul unei acțiuni instinctive predeterminate, omul trebuie să cântărească în minte posibilele cursuri de acțiune; începe să gândească. Își schimbă rolul în natură, de la acela de adaptare pur pasivă, la adaptare activă: produce. Inventează unelte și, stăpânind astfel natura, se separă de ea din ce în ce mai mult. Devine vag conștient de el însuși — sau mai exact de grupul lui — ca nefiind identic cu natura. Înțelege că soarta lui e tragică: să fie o parte din natură și totuși s-o transcendă. Devine conștient de moarte ca finalul sorții lui, chiar dacă încearcă s-o tăgăduiască prin diverse plăsmuiri.

O reprezentare foarte grăitoare a relației fundamentale dintre om și libertate este oferită de mitul biblic al izgonirii omului din rai.

Mitul identifică începutul istoriei umane cu un act de alegere, dar subliniază păcatul acestui prim act de libertate și suferința care rezultă de aici. Bărbatul și femeia trăiesc în Grădina Edenului în desăvârșită armonie unul cu altul și cu natura. Domnește pacea și nu este nevoie de muncă; nu există nici alegere, nici libertate, nici gândire. Omului îi este interzis

să mănânce din pomul cunoașterii binelui și al răului. El acționează împotriva poruncii lui Dumnezeu, iese din starea de armonie cu natura din care face parte fără a o transcende. Din perspectiva Bisericii, care a reprezentat autoritatea, acesta este un păcat esențial. Din perspectiva omului, totuși, acesta este începutul libertății umane. Acțiunea împotriva poruncilor lui Dumnezeu înseamnă eliberarea omului de coerciție, ieșind din existența inconștientă a vieții preumane și pășind la nivelul uman. Acționând împotriva ordinului autorității, comițând un păcat, este, în aspectul său pozitiv uman, primul act de libertate, adică primul act *uman*. Mitul spune că acest păcat vine din aceea că omul s-a înfruptat din copacul cunoașterii. Actul neascultării ca act de libertate este începutul rațiunii. Mitul vorbește despre alte consecințe ale primului act de libertate. Armonia originară dintre om și natură s-a rupt. Dumnezeu declară război între bărbat și femeie și război între natură și om. Omul a devenit separat de natură, a făcut primul pas spre a deveni uman prin a deveni „individ“. A comis primul act de libertate. Mitul subliniază suferința rezultată din acest act. Transcendând natura, alienându-se de natură și de altă ființă umană, omul s-a trezit gol, rușinat. Este singur și liber, totuși neputincios și speriat. Nou-câștigata libertate i se pare un blestem; este liber în raport cu dulcea robie a paradisului, dar nu este liber să se conducă singur, să-și realizeze individualitatea.

„Eliberarea de…“ nu este identică, așadar, cu libertatea pozitivă, cu „libertatea să…“. Desprinderea omului de natură este un proces de lungă durată; el rămâne într-o mare măsură legat de lumea din care a apărut; rămâne o parte a naturii — solul pe care trăiește, soarele și luna și stelele, copacii și florile, animalele și grupul de oameni cu care este conectat prin legăturile de sânge. Religiile primitive aduc mărturie despre

sentimentul de contopire al omului cu natura. Natura animată și inanimată e parte a lumii sale umane sau, ca să zicem așa, omul este încă o parte din lumea naturală.

Legăturile originare îi blochează dezvoltarea umană deplină; ele stau în calea dezvoltării rațiunii și a capacităților lui critice; ele îi îngăduie să se recunoască pe el însuși și pe alții numai prin intermediul participării lui sau a lor într-un trib, într-o comunitate religioasă sau socială, și nu ca ființe umane; cu alte cuvinte, ele îi blochează dezvoltarea ca individ liber, autodeterminat și productiv. Acesta este un aspect important, dar nu e singurul. Identitatea aceasta cu natura, tribul, religia îi oferă individului securitate. El aparține, își are originile într-un întreg structurat, în care el deține un loc necontestat. Poate suferi de foame sau reprimare, dar nu suferă de cea mai rea dintre toate suferințele — singurătatea completă și îndoiala.

Vedem că procesul dezvoltării libertății umane are același caracter dialectic pe care l-am observat în procesul dezvoltării individuale. Pe de-o parte, este un proces de creștere a forței și a integrării, de stăpânire asupra naturii, de creștere a puterii rațiunii și a solidarității cu celelalte ființe omenești. Dar pe de altă parte, această dezvoltare a individuației înseamnă izolare mai mare, nesiguranță și, prin urmare, îndoială în privința rolului personal în univers, în privința sensului vieții personale și, prin toate acestea, o creștere a sentimentului de neputință și de insignifianță.

Dacă procesul dezvoltării omenirii ar fi fost armonios, dacă ar fi urmat un anumit plan, atunci ambele laturi ale dezvoltării — creșterea forței și creșterea individuației — ar fi fost exact echilibrate. În schimb, istoria omenirii este una de conflict și competiție. Orice pas în direcția creșterii individuației amenință omul cu noi îngrijorări. Legăturile originare odată rupte nu se mai pot înnoda; odată paradisul pierdut, omul nu se

mai poate întoarce în el. Nu există decât o singură soluție posibilă, productivă, pentru relația individului cu lumea: activa lui solidaritate cu toți oamenii și activitatea lui spontană, dragostea și munca, prin care este din nou unit cu lumea, nu prin legături organice, ci ca individ liber și independent.

Cu toate acestea, dacă ansamblul condițiilor economice, sociale și politice, de care depinde întregul proces al individuației, nu oferă o bază pentru realizarea individualității în sensul menționat și dacă, în același timp, oamenii își pierd legăturile care le confereau securitate, atunci dezrădăcinarea va face din libertate o povară insuportabilă. Libertatea devine identică, atunci, cu îndoiala, cu un tip de viață căreia îi lipsesc sensul și direcția. Apar puternice tendințe de a evada din acest tip de libertate, fie într-o supunere, fie într-un alt tip de relație cu oamenii și lumea care promite o ușurare a incertitudinii, chiar dacă îl privează pe individ de libertatea lui.

Istoria europeană și americană de la sfârșitul Evului Mediu încoace este istoria afirmării depline a individului. Un proces care a început în Italia, cu Renașterea, și care abia acum pare să fi ajuns la un punct culminant. A fost nevoie de mai bine de patru sute de ani să se năruiască lumea medievală, iar oamenii să scape din constrângerile cele mai evidente. Dar, cu toate că în multe privințe individul a evoluat, mental și emoțional, ajungând să participe la realizările culturale la un nivel de neimaginat mai înainte, decalajul dintre „eliberarea de…“ și „libertatea să…“ a crescut și el. Rezultatul acestei disproporții dintre eliberarea de orice legături și lipsa posibilităților realizării efective a libertății și a individualității a condus, în Europa, la o fugă panicată de libertate, acceptând constrângerile unor noi legături sau, cel puțin, completa indiferență.

Vom începe studiul despre semnificația libertății pentru

omul modern cu o analiză a scenei culturale europene din Evul Mediu până în zorii epocii moderne. În această perioadă, bazele economice ale societății occidentale au trecut prin schimbări radicale, însoțite de o schimbare deopotrivă radicală în structura personalității omului. Atunci s-a dezvoltat un nou concept de libertate care, din punct de vedere ideologic, și-a găsit cea mai semnificativă expresie în noile doctrine religioase ale Reformei. Orice studiu al libertății în societatea modernă trebuie să pornească de la perioada aceea în care au fost puse temeliile culturii moderne, pentru că această etapă formativă a omului modern ne permite, mai clar decât orice altă epocă ulterioară, să recunoaștem înțelesul ambiguu al libertății care a funcționat în cultura modernă: pe de-o parte, independența crescută a omului față de autoritățile externe, pe de altă parte, izolarea sa crescută și sentimentele rezultate din aceasta, de insignifianță individuală și de neputință. Înțelegem mai bine noile elemente din structura personalității omului dacă le studiem originile, pentru că, analizând trăsăturile esențiale ale capitalismului și ale individualismului chiar de la începuturi, le vom putea compara cu un sistem economic și cu un tip de personalitate, fundamental diferite față de cele de azi. Această comparație ne dă o mai bună perspectivă pentru a înțelege specificul sistemului social modern, cum a modelat acesta structura de caracter a oamenilor care trăiesc în el și care ar fi noul spirit care rezultă din această schimbare în personalitate.

Capitolul următor va mai demonstra că perioada Reformei e mai asemănătoare cu scena contemporană decât poate părea la prima privire; într-adevăr, în pofida tuturor deosebirilor evidente dintre cele două perioade, probabil că nicio altă perioadă, din secolul al XVI-lea până astăzi, nu seamănă atât de mult cu a noastră în privința sensului ambiguu al libertății. În Reformă se află una dintre rădăcinile ideii de libertate umană și

autonomie, așa cum este ea reprezentată în democrația modernă. Însă, deși acest aspect este întotdeauna scos în evidență, mai ales în țările necatolice, al doilea aspect — accentul pus pe răutatea naturii umane, pe lipsa de însemnătate și de putere a individului și pe necesitatea individului de a se subordona unei puteri exterioare lui — este trecut sub tăcere. Ideea aceasta a nevolniciei individului, a incapacității lui fundamentale de a se bizui pe sine și a nevoii lui de a se supune, este de asemenea tema principală a ideologiei lui Hitler, deși fără accentul pe libertate și pe principiile morale, inerente în protestantism.

Nu numai similaritatea ideologică face din studiul secolelor al XV-lea și al XVI-lea un punct de pornire deosebit de fructuos în înțelegerea scenei prezentului. Ci și asemănarea fundamentală în situația socială. Voi încerca să arăt cum această asemănare este responsabilă pentru similaritatea ideologică și psihologică. Atunci ca și acum, un vast sector al populației era amenințat în ce privește modul tradițional de viață din cauza schimbărilor revoluționare din organizarea economică și socială; mai ales clasa de mijloc era, ca și astăzi, amenințată de puterea monopolurilor și de forța superioară a capitalului, iar această amenințare a influențat major spiritul și ideologia sectorului amenințat al societății, prin intensificarea sentimentelor de singurătate și insignifianță ale individului.

---

[13] Ar trebui precizat aici că frustrarea instinctuală per se nu provoacă ostilitate. Ci opoziția față de tendința expansivă, oprirea încercării copilului de a se afirma, ostilitatea transmisă de părinți — pe scurt, atmosfera de reprimare — aceasta este ceea ce creează în copil sentimentul de lipsă de putere și ostilitatea care rezultă din aceasta.

[14] Jean Piaget, *Judecata morală la copil,* Editura Didactică și Pedagogică, București,

1980.

[15] Acest concept de „instinct“ nu trebuie confundat cu acela ce definește instinctul ca nevoie condiționată fiziologic (precum foamea, setea și așa mai departe), a cărei satisfacere se desfășoară în moduri ce nu sunt intrinsec invariabile și ereditar determinate.

[16] L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, p. 509.

[17] Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton-Century Company, New York, 1936, capitolul IV.

III

LIBERTATEA ÎN EPOCA REFORMEI

1. CONTEXTUL ISTORIC MEDIEVAL ȘI RENAȘTEREA

Tabloul Evului Mediu[18] a fost distorsionat în două feluri. Raționalismul moderat a privit Evul Mediu ca pe o epocă mai cu seamă întunecată. S-au subliniat lipsa generală a libertății personale, exploatarea maselor de către câțiva, îngustimea orizontului care făcea ca țăranul din provinciile din jurul orașelor să devină un străin periculos și suspect pentru locuitorul orașelor — ca să nu mai vorbim despre o persoană străină —, superstiția și ignoranța acestei epoci. Același Ev Mediu a fost și idealizat, în principal de către filosofii reacționari, dar uneori și de către criticii progresiști ai capitalismului modern. Aceștia au subliniat simțul solidarității, subordonarea economicului față de nevoile omenești, onestitatea și concretețea relațiilor umane, principiul supranațional al Bisericii Catolice, sentimentul de siguranță caracteristic omului din Evul Mediu. Ambele portrete sunt adevărate; ceea ce le face pe amândouă greșite este să îl pictezi pe unul, închizând ochii la celălalt.

Ceea ce caracterizează societatea medievală în contrast cu societatea modernă este lipsa libertății individuale. Fiecare, în epoca mai veche, era înlănțuit de rolul său în ordinea socială.

Un om avea puține șanse să treacă socialmente de la o clasă la alta; abia de era în stare să se deplaseze geografic de la un oraș la altul sau de la o țară la alta. Cu numai câteva excepții, el trebuia să stea unde se născuse. Adesea nu era liber nici măcar să se îmbrace după plac sau să mănânce după preferințe. Meșteșugarul trebuia să vândă la un anumit preț, iar țăranul într-un anumit loc în piața orașului. Un membru al unei ghilde nu avea voie să divulge vreunul dintre secretele tehnice de producție cuiva care nu făcea parte din breasla lui și era obligat să-i lase pe tovarășii de ghildă să profite cu toții de orice achiziție avantajoasă de materie primă. Viața personală, economică și socială era dominată de reguli și obligații de care practic nicio sferă de activitate nu era scutită.

Însă cu toate că o persoană nu era liberă în sensul modern, nu era nici singură și izolată. Având un loc clar, de neschimbat și de necontestat în lumea socială încă din momentul nașterii, omul era ancorat într-un întreg structurat și, astfel, viața lui avea un sens ce nu lăsa loc de îndoială. Fiecare era identic cu rolul său în societate; era un țăran, un meșteșugar, un cavaler și nu *un individ* care *se întâmpla* să aibă o ocupație sau alta. Ordinea socială era concepută ca ordine naturală și a fi o parte definită din ea îi dădea omului un sentiment de siguranță și de apartenență. Exista relativ puțină competiție. Te năsteai într-o anumită poziție economică ce îți garanta traiul determinat prin tradiție și deopotrivă îți impunea obligații economice față de cei aflați mai sus în ierarhia socială. Însă în limitele sferei sociale, individul într-adevăr avea multă libertate de exprimare în munca sa și în viața emoțională. Deși nu exista un individualism în sensul modern al alegerii nerestricționate între numeroase moduri posibile de viață (o libertate de alegere în mare măsură teoretică), exista foarte mult *individualism practic în viața reală.*

Exista multă suferință, dar era de asemenea și Biserica, iar aceasta făcea suferința mai tolerabilă explicând-o ca rezultat al păcatului lui Adam și al păcatelor individuale ale fiecărei persoane. Dacă Biserica întreținea un simț al vinovăției, îl asigura totodată, pe individ de dragostea ei necondiționată față de toți copiii ei și-i oferea o cale de a căpăta convingerea iertării și iubirii din partea lui Dumnezeu. Relația cu Dumnezeu era mai mult una de încredere și dragoste, decât de îndoială și frică. La fel cum țăranul și locuitorul orașului rareori ieșeau din limitele micii zone geografice de care aparțineau, și universul era limitat și simplu de înțeles. Pământul și omul constituiau centrul, raiul sau iadul era viitorul loc de viață și toate acțiunile, de la naștere la moarte, erau previzibile în corelația lor cauzală.

Deși societatea era astfel structurată și îi dădea omului siguranță, îl ținea totuși înrobit. Era o altfel de robie decât aceea impusă de autoritarismul și asuprirea din secolele ulterioare. Societatea medievală nu îl deposeda pe om de libertatea lui, pentru că „individul“ nici nu exista încă; omul era încă legat de lume prin legăturile originare. Încă nu se concepea pe el însuși ca individ, decât prin intermediul rolului său social (care, pe atunci, era, totodată, rolul său natural). De asemenea, nu concepea nicio altă persoană ca „individ“. Țăranul care venea la oraș era un străin și, chiar în interiorul orașului, membrii diferitelor grupuri sociale se socoteau unii pe alții ca străini. Încă nu se dezvoltase pe deplin conștientizarea că sinele individual, ceilalți și lumea sunt entități separate.

Lipsa conștiinței de sine a individului din societatea medievală și-a găsit expresia clasică în descrierea culturii medievale făcută de Jacob Burckhardt:

„În Evul Mediu, cele două laturi ale conștiinței umane — una îndreptată în afară, spre lume, alta spre interiorul omului însuși — se găseau sub același văl. Vălul era țesut din credință,

naivitate copilărească și iluzii, prin el se zărea lumea și istoria ei în culori miraculoase, dar omul nu se recunoștea pe sine decât ca rasă, popor, partid, corporație, familie sau sub orice altă formă generală, colectivă.“[19]

Structura societății și personalitatea omului s-au schimbat la sfârșitul Evului Mediu. Unitatea și centralizarea societății medievale au slăbit. Capitalul, inițiativa economică individuală și concurența au crescut în importanță; s-a dezvoltat o nouă clasă înstărită. Un individualism în creștere se putea observa în toate clasele sociale, afectând toate sferele activității umane, preferințe, modă, artă, filosofie și teologie. Aș dori să subliniez aici că întreg procesul acesta a avut un înțeles diferit, pe de-o parte, pentru micul grup de capitaliști bogați și prosperi, iar pe de altă parte, pentru masele de țărani, dar mai ales pentru clasa de mijloc orășenească, pentru care această nouă dezvoltare a însemnat, într-o oarecare măsură, bogăție și șanse pentru inițiativa personală, dar și o mare amenințare la adresa modului său tradițional de viață. Este important să reținem această deosebire, chiar de la început, întrucât reacțiile psihologice și ideologice ale acestor grupe sociale au fost determinate chiar de această deosebire.

Noua dezvoltare economică și culturală s-a desfășurat în Italia cu mai mare intensitate și cu urmări mai clare în filosofie, în artă și în întregul stil de viață, decât în Europa Occidentală și Centrală. În Italia, pentru prima oară, individul a ieșit din societatea feudală și a rupt legăturile care îi dăduseră siguranță, dar îl și limitaseră, în același timp. Renașterea italiană a devenit, după cum spune Burckhardt, „întâiul nou-născut dintre fiii Europei moderne“, primul individ.

Au existat mai mulți factori economici și politici responsabili pentru destrămarea societății medievale mai devreme în Italia decât în Europa Centrală și Occidentală.

Printre aceștia: poziția geografică a Italiei și avantajele comerciale, într-o perioadă în care Mediterana era principala rută comercială a Europei; lupta dintre papă și împărat, ceea ce a dus la existența unui mare număr de unități politice independente; apropierea de Orient, cu consecințe în dobândirea anumitor abilități importante pentru dezvoltarea meșteșugurilor, ca de exemplu prelucrarea mătăsii, pătrunsă în Italia cu mult înainte de a ajunge în restul Europei.

Ca urmare a acestor condiții și a altora, a apărut în Italia o viguroasă clasă de oameni cu bani, cu spirit de inițiativă, putere și ambiție. Stratificările de clasă medievale au devenit mai puțin importante. Începând din secolul al XII-lea, aristocrații și burghezii au locuit împreună între zidurile cetăților. Relațiile sociale au început să ignore diferențele de castă. Nașterea și originea erau de mai mică importanță decât banii.

Pe de altă parte, și stratificarea socială tradițională printre mase a fost răvășită. În locul celei clasice, găsim masele orășenești de muncitori exploatați și oprimați politic. Încă din 1231, arată Burckhardt, măsurile politice ale lui Frederic al II-lea „urmăreau totala nimicire a statului feudal, transformând poporul într-o masă inertă și dezarmată, bună doar de a fi stoarsă de biruri până la ultima vlagă“[20].

Rezultatul acestei distrugeri treptate a structurii sociale medievale a fost apariția individului în sensul modern. Ca să-l citățm din nou pe Burckhardt: „Italia e prima care sfâșie acest văl [de credință, iluzii și naivități copilărești] se trezește un mod de a considera și de a trata *obiectiv* statul ca și toate lucrurile acestei lumi; pe lângă aceasta se ridică însă — cu toată forța — *subiectivitatea*. Omul devine *individ* spiritual și se recunoaște ca atare. Așa se ridicase cândva grecul în fața barbarului, arabul individual față de alți asiatici, individul în fața unor colectivități rasiale“.[21] Descrierea lui Burckhardt a spiritului acestui individ

nou ilustrează ceea ce am susținut în capitolul precedent despre emergența individului eliberat de legăturile originare. Omul se descoperă pe sine și pe ceilalți ca indivizi, ca entități separate; descoperă natura ca pe ceva distinct de el din două puncte de vedere: ca obiect al înstăpânirii teoretice și practice și, pentru frumusețea ei, ca obiect al plăcerii. El descoperă lumea atât practic, cucerind noi continente, cât și spiritual, dezvoltând un spirit cosmopolit, care-l va anima și pe Dante făcându-l să spună: „Țara mea este lumea întreagă“[22].

Renașterea a fost cultura unei clase superioare bogate și puternice, pe creasta valului ridicat de furtuna noilor forțe economice. Masele care nu participau la bogăția și puterea grupului dominant și-au pierdut securitatea de dinainte a condiției lor sociale și au devenit o masă informă, de lingușit sau de amenințat — dar totdeauna de manipulat și exploatat de către cei la putere. Un nou despotism și-a făcut apariția, în același timp cu noul individualism. Libertatea și tirania, individualismul și dezordinea erau inextricabil întrețesute. Renașterea n-a fost cultura prăvăliașilor mărunți și a mic-burghezilor, ci a nobililor și a burghezilor avuți. Activitatea lor economică și bogăția le dădeau un sentiment de libertate și un simț de individualitate. Totodată, însă, aceiași oameni pierduseră ceva: securitatea și sentimentul de apartenență pe care le oferise structura socială medievală. Erau mai liberi, dar deopotrivă și mai singuri. Ei și-au folosit puterea și averea pentru a stoarce și ultima picătură de plăcere din viață, dar, făcând astfel, au fost nevoiți să folosească fără scrupule toate mijloacele, de la tortură fizică la manipulare psihologică, pentru a stăpâni masele și a-și împiedica competitorii din interiorul propriei clase. Toate relațiile umane au fost pervertite de această aprigă luptă pe viață și pe moarte vizând păstrarea puterii și a avuției. Solidaritatea cu semenul — sau

cel puțin cu membrii propriei clase — a fost înlocuită de o atitudine cinic detașată; ceilalți indivizi erau priviți ca „obiecte“ de folosit și de manipulat sau distruși fără milă, dacă asta folosea scopurilor proprii. Individul a fost absorbit de o pătimașă egocentricitate, o insațiabilă lăcomie de putere și de bogăție. Drept rezultat al tuturor acestora, relația de reușită a individului cu el însuși, sentimentul său de siguranță și de încredere în sine au fost, deopotrivă, pervertite. Sinele propriu a devenit un obiect de manipulare la fel cum deveniseră și celelalte persoane. Avem motive să ne îndoim că puternicii stăpâni ai capitalismului Renașterii erau într-adevăr atât de fericiți și atât de în siguranță cum ne sunt înfățișați adesea. Se pare că noua libertate le-a adus două lucruri: un mai mare sentiment de putere și, în același timp, un sentiment mai accentuat de izolare, de îndoială, de scepticism[23] și — rezultând din toate acestea — de anxietate. Este aceeași contradicție pe care o întâlnim în scrierile filosofice ale umaniștilor. În paralel cu accentul pus de ei pe demnitatea umană, individualitate și putere, ei demonstrează nesiguranță și disperare în filosofia lor[24].

Această nesiguranță de substrat, rezultând din poziția unui individ izolat într-o lume ostilă, tinde să explice geneza unei trăsături de caracter care era, cum a arătat Burckhardt[25], specifică individului Renașterii și nu era prezentă, cel puțin nu cu aceeași intensitate, la membrii structurii sociale medievale: apetitul pătimaș pentru faimă. Dacă sensul vieții devenise îndoielnic, dacă relațiile cu ceilalți și cu sine nu mai ofereau securitate, atunci faima era un mijloc de a reduce dubiile personale la tăcere. Îndeplinește o funcție comparabilă cu aceea a piramidelor egiptene sau cu credința creștină în nemurire: înalță viața unui individ deasupra limitelor sale și a instabilității, în planul indestructibilității; dacă numele cuiva

este cunoscut contemporanilor lui și dacă poate spera că amintirea lui va dura secole, atunci viața aceluia capătă rost și semnificație tocmai prin această reflectare în mințile celorlalți. Evident că această soluție pentru dizolvarea nesiguranței individuale a fost posibilă numai pentru un grup social ai cărui membri posedau mijloacele efective de dobândire a faimei. Însă nu era o soluție la îndemână pentru masele fără putere din aceeași cultură, nici pentru clasa mijlocie urbană, care a fost coloana vertebrală a Reformei.

Am deschis analiza cu Renașterea, pentru că această perioadă marchează începutul individualismului modern și, de asemenea, pentru că ansamblul lucrărilor istoricilor despre Renaștere aruncă o oarecare lumină tocmai asupra factorilor semnificativi pentru procesul principal pe care îl tratează acest studiu, și anume trecerea omului din existența preindividualistă la una în care omul are deplină conștiință de sine ca entitate separată. Însă, în pofida faptului că ideile Renașterii n-au rămas fără ecou în dezvoltarea ulterioară a gândirii europene, germenii esențiali ai capitalismului modern, structura sa economică și spiritul său n-au prins rădăcini în cultura italiană de la sfârșitul Evului Mediu, ci în situația economică și socială din centrul și vestul Europei și în doctrinele lui Luther și Calvin.

Principala deosebire dintre cele două culturi este aceea că perioada Renașterii reprezintă o mai intensă dezvoltare a capitalismului comercial și industrial; a fost o societate în care un mic grup de indivizi bogați și puternici au guvernat și au alcătuit baza socială pentru filosofii și artiștii care au exprimat spiritul acestei culturi. Reforma, în schimb, a fost esențialmente o religie a claselor urbane mijlocii și de jos și a țăranilor. Și Germania avea afaceriștii ei bogați, precum familia Fugger, dar nu ei au fost atrași de noile doctrine religioase și nu ei au

format baza din care s-a dezvoltat capitalismul modern. După cum a demonstrat Max Weber, clasa mijlocie urbană a devenit coloana vertebrală a dezvoltării capitalismului modern în lumea occidentală[26]. Ținând cont de contextul social cu totul diferit al celor două mișcări, era de așteptat să găsim că și spiritul Renașterii este diferit de cel al Reformei[27]. Când vom analiza teologia lui Luther și a lui Calvin, unele deosebiri vor deveni clare în mod automat. Atenția noastră se va concentra asupra modului în care eliberarea de legăturile individuale a afectat structura caracterială din clasa de mijloc urbană; o să încercăm să arătăm că protestantismul și calvinismul, deși au dat expresie unui nou sentiment de libertate, au constituit în același timp o fugă de povara libertății.

Vom examina mai întâi care era situația economică și socială în Europa, în special în Europa Centrală, la începutul secolului al XVI-lea, și apoi vom analiza repercusiunile pe care această situație le-a avut asupra personalității oamenilor care au trăit în această perioadă, ce raport au avut învățăturile lui Luther și Calvin cu acești factori psihologici și care a fost relația acestor noi doctrine religioase cu spiritul capitalismului[28].

În *societatea medievală,* organizarea economică a orașelor a fost relativ statică. Meșteșugarii, încă de la sfârșitul Evului Mediu, erau asociați în bresle. Fiecare meșter avea unul sau doi ucenici, iar numărul meșterilor era relativ proporțional cu nevoile comunității. Deși existau întotdeauna unii care trebuiau să lupte pentru a câștiga destul ca să supraviețuiască, în general membrul breslei putea fi sigur că putea trăi din munca mâinilor sale. Dacă producea scaune bune, pantofi buni, pâine bună, șei bune și așa mai departe, făcea tot ce era necesar ca să trăiască în siguranță la nivelul atribuit în mod tradițional celor din poziția lui socială. Se putea bizui pe „lucrurile bune“ făcute de el — dacă e să folosim expresia nu în sensul ei teologic, ci în

sensul strict economic. Breslele opreau competiția acerbă între membrii lor și impuneau cooperarea în privința achiziționării de materii prime, a tehnicilor de producție și a prețurilor produselor. Opunându-se tendinței de a idealiza sistemul breslelor și deopotrivă întreaga viață medievală, unii istorici au evidențiat că breslele aveau întotdeauna un spirit monopolist, încercând să protejeze un mic grup și să-i excludă pe nou-veniți. Majoritatea autorilor, totuși, sunt de părere că, și dacă te străduiești să eviți orice idealizare a breslelor, rămâne faptul că ele erau bazate pe cooperare și că ofereau o relativă siguranță membrilor lor[29].

Comerțul medieval era, în general, cum a subliniat Sombart, asigurat de o mulțime de foarte mărunți negustori. Vânzările cu amănuntul și angro încă nu erau separate și chiar și acei negustori care mergeau în țări străine, precum membrii Hansei Germaniei de Nord, se ocupau de asemenea cu vânzarea cu amănuntul. Acumularea de capital a fost, de asemenea, foarte îngreunată până pe la sfârșitul secolului al XV-lea. Prin urmare, micul negustor avea un grad considerabil de securitate, comparativ cu situația economică de la sfârșitul Evului Mediu, când marele capital și comerțul monopolist crescuseră în importanță. „Mult din ceea ce acum este mecanic“, spune profesorul Tawney, vorbind despre viața unui oraș medieval, „era pe atunci personal, intim și direct, nepărând oportună o organizare la o scală prea vastă, conform standardelor aplicate indivizilor, și nici o doctrină care înăbușe scrupulele și să închidă orice discuție cu argumentul final al principiului profitabilității economice.“[30]

Aceasta ne conduce la un aspect esențial pentru înțelegerea poziției individului în societatea medievală: *concepțiile etice* influențează *activitățile economice*, iar aici ne gândim nu doar la concepțiile exprimate în doctrinele Bisericii Catolice, dar și la

cele ce reies din legile seculare. Susținem prezentarea lui Tawney în acest punct, de vreme ce poziția lui nu poate fi suspectată că ar încerca să idealizeze sau să coloreze romantic lumea medievală. Asumpțiile principale în privința vieții economice sunt două: „*Că interesele economice sunt subordonate adevăratei obligații a vieții, care este mântuirea*, și, apoi, conduita economică este un aspect al conduitei personale, care, ca și alte părți ale sale, se supune regulilor moralității".

Tawney detaliază apoi perspectiva medievală asupra activităților economice: „Bogățiile materiale sunt necesare; ele au o importanță de rang secund, de vreme ce fără ele oamenii nu se pot întreține și nu se pot ajuta unii pe alții (...) Dar motivațiile strict economice sunt suspecte. Pentru că sunt pofte puternice, omul se teme de ele, dar nu este, totuși, atât de egoist ca să le aplaude (...) Nicăieri în gândirea medievală activitatea economică nu apare nelegată de un scop moral și să fondezi o știință a societății pe presupunerea că pofta de câștig economic este o forță constantă și măsurabilă, care trebuie acceptată ca orice altă forță naturală, ca un fapt inevitabil și axiomatic, ar fi părut gânditorului medieval la fel de irațional și de imoral ca atunci când am lua drept premisă a filosofiei sociale darea de frâu liber, fără restricții, acelor însușiri umane necesare, precum combativitatea și instinctul sexual (...) Bogățiile, cum spune Sf. Antonio de Padova, există pentru om, și nu omul pentru bogății... La fiecare pas, așadar, există limite, restricții, avertismente împotriva permiterii intereselor economice să interfereze cu treburile serioase. Este corect pentru om să caute atâta bogăție cât să-și asigure traiul în poziția lui socială. Să cauți mai mult nu e îndrăzneală, ci avariție, iar avariția este un păcat mortal. Comerțul este îndreptățit; diferitele resurse din țări diferite arată că aceasta a fost intenția Providenței. Dar este o treabă periculoasă. Omul trebuie să fie sigur că o face pentru

beneficiul public și că profitul nu depășește cheltuiala pentru osteneala lui. Proprietatea privată este o instituție necesară, cel puțin într-o lume decăzută; oamenii muncesc mai mult și se ceartă mai puțin când bunurile sunt private decât atunci când sunt comune. Însă proprietatea trebuie să fie tolerată ca o concesie față de slăbiciunea umană, nu aplaudată ca dezirabilă în sine; idealul — dacă natura omului s-ar putea înălța până acolo — este comunismul. *Communis enim*, scria Grațian în decretul său, *usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*.[31] În cazul cel mai bun, într-adevăr proprietatea este acceptată, dar cu grele condiții. Trebuie să fie legitim dobândită. Trebuie să fie în cel mai mare număr posibil de mâini. Trebuie să asigure subzistență săracilor. Folosința ei trebuie să fie cât mai comună cu putință. Proprietarii ei trebuie să fie gata s-o împartă cu aceia care au nevoie, chiar și când aceia nu sunt la limita sărăciei.“[32]

Deși aceste considerații au exprimat norme și nu au fost o descriere exactă a realității vieții economice, au reflectat într-o oarecare măsură adevăratul spirit al societății medievale.

Relativa stabilitate a poziției meșteșugarilor și negustorilor, caracteristică în orașul medieval, a fost treptat subminată la sfârșitul Evului Mediu, până când s-a prăbușit complet în secolul al XVI-lea. Încă din secolul al XIV-lea — dacă nu și mai devreme — începuse o diferențiere din ce în ce mai netă în interiorul breslelor, care a continuat în pofida toturor eforturilor de a-i pune capăt. Unii membri ai breslelor aveau mai mult capital decât ceilalți și angajau cinci sau șase ucenici, în loc de unul sau doi. Curând, unele bresle au admis în rândul lor numai persoane cu un anumit capital. Altele au devenit monopoluri puternice, încercând să profite de toate avantajele din poziția lor monopolistă și să exploateze clientul cât de mult puteau. Pe de altă parte, numeroși membri ai breslelor au

sărăcit și au trebuit să încerce să câștige niște bani din afara ocupației lor tradiționale; adesea au devenit mici negustori, în paralel. Mulți dintre ei și-au pierdut independența economică și siguranța, în timp ce se agățau cu disperare de idealul tradițional al independenței economice[33].

În legătură cu această evoluție a sistemului breslelor, situația ucenicilor a degenerat de la rea la mai rea. În timp ce în Italia și în Flandra exista deja din secolul al XII-lea sau chiar mai devreme o clasă a muncitorilor nemulțumiți, situația ucenicilor din breslele meșteșugărești era încă una relativ sigură. Deși nu era adevărat că orice ucenic putea deveni meșter, mulți reușeau. Însă, pe măsură ce numărul de ucenici de sub controlul unui meșter crescuse, ajunsese să fie nevoie de mai mult capital pentru a deveni un meșter și pe măsură ce breslele dobândiseră un caracter monopolist și exclusivist, oportunitățile pentru ucenici deveniseră mai rare. Deteriorarea poziției lor economice și sociale era indicată de nemulțumirea lor din ce în ce mai mare, de alcătuirea unor organizații ale lor, de greve și chiar de insurecții violente.

Tot ce s-a spus despre dezvoltarea capitalistă a breslelor meșteșugărești este și mai evident în privința *comerțului*. Dacă în Evul Mediu comerțul fusese mai degrabă un negoț neînsemnat între orașe, comerțul național și internațional s-a extins rapid în secolele XIV–XV. Deși istoricii n-au ajuns la un acord în privința momentului în care au început să apară marile companii comerciale, sunt totuși de acord că în secolul al XV-lea ele au devenit din ce în ce mai puternice și s-au transformat în monopoluri care, prin superioritatea capitalului lor, amenințau deopotrivă micii negustori și consumatorii. Reforma împăratului Sigismund din secolul al XV-lea a încercat să stăvilească puterea monopolurilor prin legislație. Însă poziția micului negustor a devenit din ce în ce mai nesigură; el

„avea doar atâta influență cât să-și facă plângerea auzită, dar nu îndeajuns ca să forțeze trecerea la acțiune“[34].

Indignarea și mânia micului negustor împotriva monopolurilor a fost exprimată elocvent de Luther, în pamfletul său „Despre negoț și cămătărie“[35], tipărit în 1524. „Ei au toate mărfurile la mâna lor și se folosesc, pe față, de toate înșelătoriile de care am amintit; urcă și coboară prețurile după bunul lor plac și aduc la ruină toți micii negustori, ca știuca și plevușca în apă, de parcă ei ar fi stăpânii peste toate făpturile Domnului și ar fi scutiți de toate legile credinței și ale dragostei.“ Aceste cuvinte ale lui Luther par scrise în zilele noastre. Frica și furia pe care clasa de mijloc le-a simțit împotriva monopoliștilor bogați din secolele al XV-lea și al XVI-lea seamănă, în multe privințe, cu sentimentul care caracterizează atitudinea clasei mijlocii împotriva monopolurilor și a capitaliștilor puternici din epoca noastră.

Rolul capitalului era, de asemenea, în creștere și în *industrie*. Un exemplu remarcabil este industria minieră. La începuturi, cota fiecărui membru al unei bresle miniere era proporțională cu munca depusă. Dar prin secolul al XV-lea, în multe cazuri, cotele aparțineau capitaliștilor care nu lucrau ei înșiși, căci munca era din ce în ce mai mult efectuată de muncitori plătiți cu simbrii, dar care nu aveau participații la întreprindere. Aceeași dezvoltare capitalistă a apărut și în alte industrii, generalizându-se tendința care se născuse din creșterea rolului capitalului în breslele meșteșugărești și în comerț: adâncirea diferenței dintre sărac și bogat și creșterea nemulțumirii în păturile sărace.

În privința situației țăranilor, părerile istoricilor diferă. Totuși, analiza de mai jos a lui Schapiro pare să fie suficient sprijinită de concluziile majorității istoricilor. „În ciuda acestor dovezi de prosperitate, condiția țărănimii se deteriora rapid. La

începutul secolului al XVI-lea, într-adevăr foarte puțini mai erau proprietari independenți ai pământurilor pe care le cultivau, cu reprezentanți în dietele locale, ceea ce, în Evul Mediu, era un semn al independenței clasei și al egalității. Vasta majoritate erau *Hörige*[36], țărani cu libertate personală, dar ale căror pământuri erau supuse dijmelor, indivizii fiind obligați să facă prestații în muncă potrivit unei înțelegeri… Acești *Hörige* aveau să fie coloana vertebrală a tuturor răscoalelor. Țăranul din clasa mijlocie, trăind într-o comunitate semiindependentă de pe lângă domeniul feudalului, a devenit conștient că dările și muncile obligatorii în creștere îl transformau de fapt într-un rob, iar loturile obștești ale satului, într-o parte a feudei suzeranului.“[37]

Schimbări semnificative în *atmosfera psihologică* au însoțit dezvoltarea economică a capitalismului. Un spirit de agitație febrilă a început să pătrundă în viețile tuturor la sfârșitul Evului Mediu. A început să se dezvolte conceptul de timp, în sensul modern. Minutele au devenit valoroase, un simptom al acestui nou simț al timpului este faptul că, la Nürnberg, orologiile au început să bată sferturile de oră din secolul al XVI-lea[38]. Prea multe sărbători au început să pară un impediment. Timpul era atât de valoros, încât omul simțea că n-ar trebui să-l piardă pentru niciun scop care nu era util. Munca a devenit din ce în ce mai mult valoarea supremă. S-a dezvoltat o nouă atitudine față de muncă și era atât de puternică, încât clasa de mijloc a devenit indignată împotriva neproductivității economice a instituțiilor Bisericii. Ordinele călugărilor cerșetori erau resimțite ca neproductive, așadar, imorale.

Ideea eficienței a dobândit rolul uneia dintre cele mai înalte virtuți. În același timp, dorința de bogăție și de succes material a devenit o pasiune dominantă. „Toată lumea“, spune predicatorul Martin Butzer, „aleargă după acele meserii și

îndeletniciri care aduc cel mai mare câștig. Studiul artelor și al științelor e dat deoparte pentru cel mai înjositor tip de muncă fizică. Toate capetele luminate, care au fost înzestrate de Dumnezeu cu o capacitate pentru studiile mai nobile, sunt atrase de negoț, care în zilele noastre e atât de ticsit de necinste, încât e ultimul soi de îndeletnicire cu care ar trebui să se ocupe un om onorabil.“[39]

O consecință însemnată a schimbărilor economice pe care le-am descris afecta pe toată lumea. Sistemul societății medievale fusese distrus și, cu el, și stabilitatea și relativa securitate pe care le oferise individului. Acum, odată cu începutul capitalismului, toate clasele societății s-au pus în mișcare. Au încetat să mai ocupe un loc fix în ordinea economică, unul considerat natural, indiscutabil. *Individul a fost lăsat singur; totul depindea numai de efortul lui, nu de siguranța statutului său tradițional.*

Fiecare clasă, totuși, a fost afectată altfel de această transformare. Pentru săracii de la oraș, muncitori și ucenici, a însemnat mai multă exploatare și sărăcire; pentru țărani, de asemenea, a însemnat o mai mare presiune economică și personală; mica nobilime s-a confruntat cu ruina, deși în mod diferit. În vreme ce pentru aceste clase noul curs al lucrurilor a fost, în principal, o schimbare în mai rău, situația a fost mult mai complicată pentru clasa de mijloc urbană. Am amintit de diferențierile din ce în ce mai mari care s-au produs în rândurile ei. Mari segmente ale ei se trezeau într-o situație din ce în ce mai precară. Mulți meșteri și mici negustori au fost siliți să se confrunte cu puterea superioară a monopoliștilor și a altor competitori cu mai mult capital, și au întâmpinat greutăți din ce în ce mai mari ca să rămână independenți. Adesea luptau împotriva forțelor copleșitoare și pentru mulți era o luptă disperată și dinainte pierdută. Alte părți ale clasei mijlocii erau

mai prospere și participau la tendința generală de ascensiune a capitalismului. Însă chiar și pentru acești norocoși, rolul în creștere al *capitalului*, al *pieței* și al *competiției* le-a schimbat situația personală într-una de insecuritate, izolare și anxietate.

Faptul că treptat capitalul dobândise o importanță decisivă a însemnat că o forță suprapersonală ajunsese să le determine soarta economică și, în consecință, personală. Capitalul „încetase de a mai fi servitor și devenise stăpân. Dobândind o vitalitate separată și independentă, a pretins dreptul unui asociat predominant de a dicta organizarea economică în concordanță cu propriile exigențe“[40].

Noua funcție a pieței a avut un efect similar. Piața medievală a fost relativ mică, iar funcționarea ei fusese rapid înțeleasă. Ea punea cererea și oferta într-o relație directă și concretă. Un producător știa aproximativ cât să producă și putea fi relativ sigur că o să-și vândă produsele la prețul potrivit. Acum era necesar să producă pentru o piață tot mai mare și omul nu-și mai putea aprecia dinainte posibilitățile de vânzare. Prin urmare, nu mai era de ajuns să producă mărfuri utile. Cu toate că aceasta era una din condițiile de a le vinde, legile impredictibile ale pieței decideau dacă produsele erau vandabile și cu ce profit. Mecanismul noii piețe părea să semene cu doctrina calvinistă a predestinării, care spunea că individul trebuie să depună toate eforturile pentru a fi bun, dar că încă de dinainte de a se naște fusese hotărât dacă avea sau nu să se mântuiască. Ziua de piață a devenit ziua judecății pentru produsele efortului uman.

Un alt factor important în acest context a fost creșterea rolului competiției. Deși competiția nu lipsise cu totul în societatea medievală, sistemul economic feudal era bazat pe principiul cooperării și era reglementat — sau regularizat — de norme care țineau în frâu competiția. Odată cu apariția

capitalului, aceste principii medievale au cedat din ce în ce mai mult în fața unui principiu al întreprinderii individualiste. Fiecare individ trebuia să-i dea bătaie și să își încerce norocul. Avea să înoate sau să se înece. Ceilalți nu se aliau cu el pentru o întreprindere comună, ci deveneau competitori și, adesea, el se vedea pus să aleagă între a-i distruge sau a fi distrus[41].

Cu siguranță rolul capitalului, piața și competiția individualistă nu aveau o asemenea importanță în secolul al XVI-lea precum vor dobândi mai târziu. În același timp, toate elementele decisive ale capitalismului modern apăruseră deja în acea epocă, deopotrivă cu efectul lor psihologic asupra individului.

Până aici, n-am descris decât un aspect al tabloului, însă mai este unul demn de amintit: capitalismul a eliberat individul. A eliberat omul din înregimentarea sistemului corporatist; i-a îngăduit să stea pe picioarele lui și să-și încerce norocul. El a devenit stăpânul propriei sorți, ale lui erau și riscul și câștigul. Efortul individual îl putea conduce la succes și la independență economică. Banii au devenit cel mai mare egalizator între oameni și s-au dovedit a fi mai puternici decât originea și casta.

Această latură a capitalismului abia începuse să se dezvolte în perioada timpurie pe care am analizat-o. A jucat un rol mai important în micul grup de capitaliști bogați decât în clasa mijlocie urbană. Cu toate acestea, chiar în măsura în care se manifesta atunci, a avut un efect major în formarea personalității omului.

Dacă încercăm acum să sintetizăm discuția noastră despre impactul schimbărilor sociale și economice asupra individului în secolele al XV-lea și al XVI-lea, ajungem la următorul tablou.

Descoperim aceeași ambiguitate a libertății pe care am analizat-o mai devreme. Individul este eliberat *de* legăturile

economice și politice. De asemenea, câștigă o libertate pozitivă prin rolul său activ și independent pe care îl are de jucat în nou sistem. Simultan, însă, este eliberat din acele legături care obișnuiau să-i asigure un sentiment de apartenență și de siguranță. Viața a încetat să mai fie trăită într-o lume închisă, în centrul căreia stă omul; lumea a devenit nesfârșită și, în același timp, amenințătoare. Pierzându-și locul bine stabilit într-o lume închisă, omul își pierde răspunsul la întrebarea „Care e sensul vieții?“; rezultatul este că îl cuprinde îndoiala atât în ceea ce-l privește pe el însuși, cât și scopul vieții. Este amenințat de puternice forțe suprapersonale: capitalul și piața. Relațiile sale cu semenii, când oricine este un potențial competitor, au devenit ostile și înstrăinate; el este liber — adică singur, izolat, amenințat din toate părțile. Neavând bogăția sau puterea pe care capitalistul din Renaștere o are și, de asemenea, pierzându-și simțul unității cu oamenii și cu universul, este copleșit de sentimentul neînsemnătății și neputinței sale ca individ. Paradisul e pierdut pentru totdeauna, individul stă singur și înfruntă lumea — un străin aruncat într-o lume fără limite și amenințătoare. Noua libertate inevitabil creează sentimente adânci de nesiguranță, neputință, îndoială, singurătate și anxietate. Aceste sentimente trebuie ușurate, dacă e ca individul să funcționeze cu succes.

2. PERIOADA REFORMEI

În acest moment al cursului istoric, au apărut *luteranismul* și *calvinismul*. Noile religii n-au fost religiile claselor superioare bogate, ci ale clasei de mijloc urbane, ale săracilor din orașe și ale țăranilor. Ele aveau trecere la aceste grupuri pentru că dădeau expresie unui nou sentiment de libertate și independență, ca și sentimentului de neputință și anxietate de

care membrii lor erau pătrunși. Însă noile doctrine religioase au făcut mai mult decât să dea o expresie articulată sentimentelor generate de schimbarea ordinii economice. Prin învățăturile lor, le intensificau și, în același timp, ofereau soluții care îl ajutau pe individ să facă față unei insecurități altminteri insuportabile.

Înainte să începem analiza semnificației sociale și psihologice a noilor doctrine religioase, câteva remarci referitoare la metoda abordării noastre ar putea ajuta înțelegerea acestei analize.

Când studiem semnificația psihologică a unei doctrine religioase sau politice, trebuie să ținem minte că analiza psihologică nu implică o evaluare a adevărului doctrinei respective. Această problemă din urmă poate fi stabilită numai prin prisma structurii logice a problemei înseși. Analiza motivațiilor psihologice din spatele anumitor doctrine sau idei nu poate niciodată ține locul unei evaluări raționale a validității doctrinei și a valorilor pe care le implică, deși o astfel de analiză ar putea duce la o percepție mai clară a înțelesului real al unei doctrine, influențând, în consecință, judecata de valoare.

Ceea ce poate indica analiza psihologică a doctrinelor este suma motivațiilor subiective care fac o persoană să devină conștientă de anumite probleme și o determină să caute răspunsuri în anumite direcții. Orice gând, adevărat sau fals, dacă este mai mult decât conformare superficială la ideile convenționale, este motivat de nevoile subiective și interesele persoanei care îl gândește. Se întâmplă ca unele interese să fie stimulate prin găsirea adevărului, iar altele, prin distrugerea lui. Dar în ambele cazuri motivațiile psihologice sunt stimulente importante pentru a ajunge la anumite concluzii. Putem merge chiar mai departe și să spunem că ideile care nu-și au sursa în nevoi puternice ale personalității vor avea mai puțină influență

asupra acțiunilor și asupra întregii vieți a persoanei respective.

Dacă analizăm doctrinele religioase sau politice din punctul de vedere al semnificației lor psihologice, trebuie să facem distincția între două procedee. Putem studia structura caracterului individului care creează o nouă doctrină și să încercăm să înțelegem care trăsături de personalitate sunt responsabile pentru direcția specifică a gândirii lui. Concret, aceasta înseamnă, de exemplu, că trebuie să analizăm structura de caracter a lui Luther sau a lui Calvin pentru a afla care înclinație din personalitatea lor i-a făcut să ajungă la anumite concluzii și să formuleze anumite principii. Celălalt procedeu este să studiem motivele psihologice, nu ale creatorului unei doctrine, ci ale grupului social atras de această doctrină. Influența oricărei doctrine sau idee depinde de gradul în care răspunde nevoilor psihice din structura de caracter a celor cărora le este expusă. Numai dacă ideea satisface puternicele nevoi psihologice ale anumitor grupuri sociale, va deveni o forță puternică în istorie.

Ambele perspective, psihologia liderului și aceea a adepților, sunt, bineînțeles, strâns legate între ele. Dacă aceleași idei îi atrag, atunci structura lor de caracter trebuie să fie similară în aspectele importante. În afară de factori precum talentul special de a gândi și a acționa din partea liderului, structura lui de caracter va prezenta, de regulă, mai excesiv și mai tranșant, structura particulară de personalitate a celor pe care doctrina lui îi captivează; el poate ajunge la o formulare mai limpede și mai explicită a anumitor idei pentru care adepții săi sunt deja pregătiți psihologic. Faptul că structura de caracter a liderului manifestă mai intens anumite trăsături ce există și la adepții săi se poate datora unuia din următorii doi factori sau amândurora, combinat: primul, că poziția lui socială este tipică pentru acele condiții care modelează personalitatea întregului

grup; al doilea, că, prin împrejurările accidentale ale creșterii, educației și experiențelor sale individuale, aceleași trăsături care pentru grup rezultă din poziția socială sunt dezvoltate și la el într-un grad apreciabil.

În analiza semnificației psihologice a doctrinelor protestantismului și calvinismului, noi nu o să examinăm personalitățile lui Luther și Calvin, ci situațiile psihologice a claselor sociale la care ideile lor au prins. Vreau doar să menționez foarte pe scurt, înainte de a începe să vorbim despre teologia lui Luther, că Luther, ca persoană, a fost un reprezentant tipic al „caracterului autoritar“, așa cum va fi descris mai târziu. Crescut de un tată neobișnuit de sever și având parte de mai puțină dragoste sau securitate în copilărie, personalitatea lui a fost sfâșiată de o constantă ambivalență față de autoritate — a urât-o și s-a răzvrătit împotriva ei și, în același timp, a admirat-o și a înclinat să i se supună. Toată viața lui a existat mereu o autoritate căreia el i s-a împotrivit și o alta pe care a admirat-o — tatăl lui și superiorii din mănăstire, în tinerețea lui; papa și principii, mai târziu. Era cuprins de sentimente foarte intense de singurătate, neputință, ticăloșie, dar în același timp și de o patimă de a domina. Era torturat de îndoieli cum numai un caracter compulsiv poate fi și căuta constant ceva care să-i redea securitatea lăuntrică și să-l scape de această tortură a nesiguranței. Îi ura pe ceilalți, în special „prostimea“, se ura pe sine însuși, ura viața; și din toată această ură îi izvora o pasionată și disperată dorință de a fi iubit. Toată ființa lui era frământată de frică, îndoială și izolare interioară, și cu acest substrat personal avea să devină apărătorul grupurilor sociale ce se aflau într-o foarte asemănătoare poziție psihologică.

Se pare că se mai justifică încă o remarcă referitoare la metoda analizei ce urmează. Orice analiză psihologică a

gândirii unui individ sau a unei ideologii dorește să înțeleagă originile psihologice din care au izvorât aceste gânduri și idei. Prima condiție pentru o astfel de analiză este să se înțeleagă pe deplin contextul logic al unei idei și ceea ce a vrut, conștient, autorul să spună. Cu toate acestea, noi știm că o persoană, chiar dacă este sinceră subiectiv, poate adesea să se lase condusă inconștient de un motiv diferit de cel pe care-l crede ea călăuzitor; altfel spus, poate folosi un concept care, logic, implică un anumit înțeles, dar care pentru ea, inconștient, înseamnă ceva diferit decât semnificația „oficială“. Mai mult, știm că ar putea să încerce să armonizeze anumite contradicții din propriile sentimente printr-o construcție ideologică sau să ascundă o idee pe care o refulează printr-o raționalizare ce exprimă exact opusul acesteia. Înțelegerea modului de operare a elementelor inconștiente ne-a învățat să fim sceptici față de cuvinte și să nu le luăm doar cu valoarea nominală.

Analiza ideilor are în principal două sarcini: una, să determine însemnătatea pe care o anumită idee o are în ansamblul unui sistem ideologic; a doua, să determine dacă avem de-a face cu o raționalizare care diferă de *adevăratul* sens al gândurilor. Un exemplu pentru prima sarcină este următorul: în ideologia lui Hitler, accentul pe nedreptatea tratatului de la Versailles a jucat un rol imens și este adevărat că el a fost sincer indignat de acel tratat de pace. Cu toate acestea, dacă analizăm întreaga sa ideologie politică, vedem că fundamentul ei constă în intensa dorință de putere și cucerire și, chiar dacă acordă în mod conștient foarte mare importanță injustiției făcute Germaniei, în realitate acest gând are prea puțină greutate în ansamblul gândirii lui. Un exemplu pentru sensul conștient intenționat al unui gând și sensul lui psihologic real poate fi luat din analiza doctrinelor lui Luther, de care ne ocupăm în acest capitol.

După părerea noastră, relația lui cu Dumnezeu este una de supunere din pricina lipsei de putere a omului. El însuși vorbește despre supunea aceasta ca fiind una voluntară, rezultată nu din frică, ci din dragoste. Atunci, în mod logic, s-ar putea contesta că aceasta ar mai fi supunere. Totuși, psihologic, din întreaga structură a gândirii lui Luther reiese că acest tip de dragoste sau credință este de fapt supunere, și că, deși *în mod conștient* el apreciază că „supunerea“ sa față de Dumnezeu are caracter voluntar și de dragoste, este plin de un sentiment de neputință și ticăloșie, care face ca natura relației sale cu Dumnezeu să fie una de supunere. (Întocmai cum dependența masochistă conștientă a unei persoane față de alta este frecvent concepută ca „dragoste“.) Din perspectiva unei analize psihologice, așadar, obiecția că Luther *spune* ceva diferit de ceea ce credem că vrea să spună (în mod inconștient) cântărește mai puțin. Credem că unele contradicții din acest sistem se pot înțelege numai prin analiza înțelesurilor psihologice ale concepțiilor lui.

În continuarea analizei doctrinelor protestantismului, am interpretat doctrinele religioase după semnificația lor, așa cum reiese din contextul întregului sistem. Nu o să citez afirmații care contrazic unele dintre doctrinele lui Luther sau ale lui Calvin, dacă m-am convins înainte că importanța și sensul lor nu este de natură să închipuie contradicții reale. Dar interpretarea pe care o dau eu nu se fundamentează pe o metodă de a alege afirmații particulare care se potrivesc interpretării mele, ci pe studiul întregului sistem al lui Luther și al lui Calvin, pe bazele lor psihologice, și aplicând apoi interpretarea elementelor lor singulare în lumina structurii psihologice a întregului sistem.

Dacă vrem să înțelegem ce e nou în doctrinele Reformei, trebui mai întâi să vedem ce a fost esențial în teologia Bisericii

medievale[42]. Încercând să facem asta, ne confruntăm cu aceeași dificultate metodologică pe care am descris-o referitoare la concepte ca „societate medievală“ și „societate capitalistă“. După cum în sfera economică nu există o schimbare bruscă de la o structură la alta, nici în sfera teologică nu există vreuna. Unele doctrine ale lui Luther și Calvin sunt atât de asemănătoare cu acelea ale Bisericii medievale, încât uneori e dificil să observi vreo deosebire esențială între ele. Ca și protestantismul și calvinismul, Biserica Catolică i-a tăgăduit întotdeauna omului c-ar putea găsi mântuirea numai prin puterea propriilor virtuți și merite, că ar putea reuși fără harul lui Dumnezeu ca un mijloc indispensabil de mântuire. Cu toate acestea, în pofida tuturor acestor elemente comune din vechea și noua teologie, spiritul Bisericii Catolice a fost radical diferit de spiritul Reformei, mai ales în ceea ce privește demnitatea umană, libertatea și consecințele faptelor omului asupra propriei sorți.

Anumite principii au fost caracteristice teologiei catolice în lunga perioadă de dinaintea Reformei: doctrina că natura omului, deși coruptă prin păcatul lui Adam, năzuiește intrinsec spre bine; că voința omului este liberă să dorească binele; că eforturile omului îi sunt de folos pentru mântuire; că prin sacramentele Bisericii, datorită meritelor morții lui Hristos, păcătosul poate fi mântuit.

Totuși, unii dintre teologii cei mai reprezentativi, ca Augustin sau Toma din Aquino, deși au păstrat concepțiile menționate mai sus, au cultivat, totodată, doctrine de un spirit profund diferit. Dar cu toate că Toma din Aquino propovăduia o doctrină a predestinării, n-a încetat niciodată să sublinieze libertatea de voință ca unul dintre principiile sale fundamentale. Ca să atenueze contrastul dintre principiul libertății și acela al predestinării, a fost obligat să se folosească

de cele mai complicate explicații; dar, deși aceste explicații nu par să rezolve satisfăcător contradicțiile, nu se dezice de principiul libertății de voință și al străduințelor omului ca fiind de folos mântuirii, chiar dacă voința însăși ar putea avea nevoie de sprijinul harului lui Dumnezeu[43].

Despre libertatea de voință, d'Aquino spune că ar fi contrar esenței lui Dumnezeu și naturii umane să presupunem că omul n-ar fi liber să hotărască și mai spune că omul are chiar libertatea de a refuza harul oferit de Dumnezeu[44].

Alți teologi au subliniat și mai insistent decât Toma din Aquino rolul străduinței omului pentru mântuirea lui. Potrivit lui Bonaventura, este în intenția divină să ofere iertare omului, dar numai cei care se pregătesc pentru ea o primesc, după meritele lor.

Această precizare a devenit mai accentuată în secolele XIII–XV, în sistemele de gândire ale lui Duns Scotus, Occam și Biel, marcând o turnură foarte importantă pentru înțelegerea noului spirit al Reformei, de vreme ce atacurile lui Luther aveau să fie îndreptate în special împotriva scolasticilor de la sfârșitul Evului Mediu, pe care-i numea „Sautheologen"[45].

Duns Scotus a insistat asupra rolului voinței. Voința este liberă. Prin realizarea voinței sale, omul își realizează sinele individual, iar autorealizarea este o satisfacție supremă pentru individ. De vreme ce porunca Domnului este ca voința să fie un act al sinelui individului, nici măcar Dumnezeu nu are influență directă asupra deciziei omului.

Biel și Occam au subliniat rolul meritelor personale ca o condiție pentru mântuirea omului și, cu toate că și ei vorbeau despre ajutorul lui Dumnezeu, au renunțat la importanța lui fundamentală, așa cum era asumată de doctrinele mai vechi[46]. Biel susține că omul este liber și poate oricând să se întoarcă spre Dumnezeu, al cărui duh îi vine în ajutor. Occam spune că

natura omului nu este cu adevărat coruptă prin păcat; după el, păcatul este numai un singur act care nu schimbă esența omului. Conciliul de la Trento afirmă foarte clar că voința liberă cooperează cu harul Domnului, dar că se poate și abține de la această cooperare[47]. Imaginea omului, așa cum este prezentată de Occam și de alți scolastici, îl arată nu ca pe un păcătos umil, ci ca pe o ființă liberă, a cărei natură însăși o face capabilă de orice bine și a cărei voință este liberă, neinfluențată de forțele naturii sau de orice alte forțe externe.

Practica cumpărării unei indulgențe, care era din ce în ce mai răspândită la sfârșitul Evului Mediu și împotriva căreia a fost îndreptat unul dintre principalele atacuri ale lui Luther, era legată de acest accent crescut pus pe voința omului și pe folosul eforturilor sale. Cumpărând actul indulgenței de la nunțiul papal, omul era scutit de pedeapsa pământeană, despre care se presupunea că e un substitut al pedepsei eterne, și, după cum a arătat Seeberg[48], omul avea toate motivele să se aștepte că va fi iertat de toate păcatele sale.

La prima privire, s-ar părea că această practică de a-ți cumpăra din partea papei dezlegarea de pedeapsa purgatoriului contrazicea ideea eficienței străduințelor omului pentru mântuirea sa, pentru că implica o dependență de autoritatea Bisericii și a sacramentelor sale. Deși acest lucru este adevărat, într-o oarecare măsură, nu este mai puțin adevărat că dădea o notă de speranță și de securitate; dacă omul se putea elibera de pedeapsă atât de ușor, atunci apăsarea vinovăției era considerabil ușurată. El se putea despovăra de trecut cu relativă ușurință, scăpând de anxietatea care îl bântuise. În plus de asta, nu trebuie să uităm că, potrivit teoriei explicite sau implicite a Bisericii, efectul indulgenței pornea de la premisa că omul care o cumpăra se căise și își mărturisise păcatul[49].

Aceleași idei, care diferă atât de mult de spiritul Reformei, se pot întâlni și în scrierile misticilor, în predici și în elaboratele reguli de practică pentru confesori. În ele găsim un spirit de afirmare a demnității omului și al legitimității exprimării întregului său sine. În afară de atitudinea de tipul acesta, găsim și noțiunea de imitație hristică, larg răspândită încă din secolul al XII-lea, deopotrivă cu credința că omul poate aspira să fie ca Dumnezeu. Regulile confesorilor arătau o mare înțelegere față de situația concretă a individului și recunoșteau diferențele subiective în experiențele individuale. Nu mai tratau păcatul ca pe o povară de care individul trebuia să fie strivit și umilit, ci ca pe o slăbiciune omenească pentru care trebuia să se arate înțelegere și respect[50].

Pentru a conchide: Biserica medievală a pus accentul pe demnitatea omului, libertatea voinței sale și faptul că râvna lui era folositoare; a scos în evidență asemănarea dintre Dumnezeu și om și, de asemenea, dreptul omului de a fi încrezător în dragostea Domnului. Oamenii s-au simțit ca fiind egali și frați în asemănarea aceasta cu Dumnezeu. La sfârșitul Evului Mediu, corespunzător cu începutul capitalismului, au apărut consternarea și nesiguranța; dar, în același timp, tendințele care evidențiau rolul voinței și al efortului uman au devenit tot mai puternice. Putem afirma că atât filosofia Renașterii cât și doctrina catolică a Evului Mediu târziu au reflectat spiritul predominant din acele grupuri sociale a căror poziție economică le dădea un sentiment de putere și de independență. Pe de altă parte, teologia lui Luther dădea expresie sentimentelor clasei mijlocii, care, luptând împotriva autorității Bisericii și având pică pe noua clasă de îmbogățiți, se simțea amenințată de evoluția capitalismului și copleșită de un sentiment de lipsă de putere și de însemnătate.

Gândirea lui Luther, în măsura în care se deosebea de

tradiția catolică, are două fațete, dintre care una a fost evidențiată mai mult decât cealaltă, în prezentarea care se face de regulă în țările protestante doctrinelor sale. Pe de-o parte, se subliniază că Luther i-a dat omului independență în chestiunile religioase; că a deposedat Biserica de autoritatea sa și i-a dat-o individului; că teza sa despre credință și mântuire este una a experienței individuale subiective, în care toată responsabilitatea îi revine individului și nu vreunei autorități care i-ar putea da ceea ce el nu poate obține singur. Există motive întemeiate pentru a lăuda această perspectivă a doctrinelor lui Luther și Calvin, de vreme ce sunt o sursă de dezvoltare a libertății politice și spirituale în societatea modernă; o dezvoltare care, mai cu seamă în țările anglo-saxone, este inseparabil legată de ideile puritanismului.

Cealaltă fațetă a libertății moderne constă în izolarea și neputința pe care i le-a adus individului, iar acest aspect își are originile tot în protestantism, ca și acela legat de independență. Întrucât această carte este dedicată în principal libertății ca povară și pericol, analiza ce urmează, intenționat unilaterală, se concentrează asupra acestei teze din doctrinele lui Luther și a lui Calvin, din care izvorăște aspectul negativ al libertății: insistența lor asupra răutății fundamentale și asupra neputinței omului.

Luther a presupus existența unei răutăți înnăscute în firea omului, care îi îndreaptă voința spre rău și face imposibil pentru oricine să mai îndeplinească vreo faptă bună. Natura omului e rea și vicioasă („*naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura*“). Stricăciunea naturii omului și completa lui lipsă de libertate în a alege binele sunt unele dintre conceptele fundamentale ale gândirii lui Luther. În sensul acesta își începe el comentariile la „Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel“: „Esența acestei epistole este: să distrugem, să smulgem

și să desființăm toată înțelepciunea și legea cărnii, care ar putea părea — în ochii noștri și în ai altora — un lucru foarte însemnat și sincer (…) Ceea ce contează este ca legea și înțelepciunea care se desfășoară înaintea ochilor noștri să fie nimicite și smulse din inimile noastre și din sinele nostru trufaș.“[51]

Această convingere a stricăciunii omului și a neputinței de a face ceva bun prin virtuțile proprii este o condiție esențială a harului lui Dumnezeu. Numai dacă omul se umilește și își nimicește voința individuală și mândria, va coborî harul Domnului asupra lui. „Căci Dumnezeu vrea să ne mântuiască prin lege și înțelepciune străină (*fremde*), nu printr-ale noastre, printr-o lege care nu vine din noi și nu izvorăște din noi, ci ne vine din altă parte(…) Adică, o lege pe care trebuie s-o învățăm, fiindcă vine cu totul din afară și este în întregime străină de noi înșine.“[52]

O expresie și mai radicală a neputinței omului a fost dată de Luther, șapte ani mai târziu, în pamfletul lui *De servo arbitrio (Despre voința înrobită)*, un atac împotriva lui Erasmus care luase apărarea liberului-arbitru: „Astfel voința umană este, ca să spun așa, un dobitoc între doi stăpâni. Dacă Dumnezeu stă peste el, va dori și va merge unde va voi Dumnezeu; așa cum spune și psalmistul: «Ca un dobitoc eram înaintea Ta. Dar eu sunt pururea cu Tine» (*Ps*. 72:22). Dacă Satana stă peste el, va dori și va merge unde va voi Satana. Nu e în puterea voinței lui să aleagă pentru care călăreț va alerga, nici pe care-l va căuta; ci călărețiii înșiși se luptă care să-l aibă și să-l stăpânească.“[53] Luther declară că, dacă nu ne place „să ne mai gândim la această temă [a liberului-arbitru] — ceea ce ar fi lucrul cel mai sănătos și, de asemenea, cel mai religios — am putea învăța, totuși, cu bună-credință, să folosim, atâta cât i se îngăduie omului, această «voință liberă» nu față de cei ce sunt mai

presus de el, ci față de acele făpturi care sunt mai prejos de el… Omul aflat în paza Domnului nu are «voință liberă», ci este captiv, sclav și slugă fie voinței Domnului, fie voinței Satanei“[54]. Doctrinele care susțineau că omul era o unealtă neputincioasă în mâinile lui Dumnezeu și că era în mod fundamental rău, că singura lui misiune era să se resemneze voinței lui Dumnezeu, că Dumnezeu putea să-l mântuiască printr-un act de justiție mai presus de înțelegere — aceste doctrine nu erau răspunsul deslușit, așteptat de un om atât de frământat de disperare, de anxietate și de îndoială și, în același timp, de o atât de arzătoare dorință de certitudine ca Luther. În cele din urmă și-a găsit singur răspunsul la îndoielile sale. În 1518, a avut o revelație. Omul nu poate fi mântuit pe seama virtuților sale; nici n-ar trebui să cugete dacă faptele lui sunt bine-plăcute lui Dumnezeu; dar poate avea certitudinea mântuirii sale dacă are credință. Credința îi este dată omului de Dumnezeu; odată ce omul are incontestabil experiența subiectivă a credinței, poate fi sigur, de asemenea, de mântuirea sa. Individul este esențialmente receptiv în relația sa cu Dumnezeu. Odată ce omul primește harul lui Dumnezeu în experiența credinței, natura lui este schimbată, întrucât în actul credinței se unește cu Hristos, iar dreptatea (ca virtute) a lui Hristos o înlocuiește pe a lui, pe care o pierduse prin căderea lui Adam. Cu toate acestea, omul nu poate deveni niciodată pe deplin virtuos în timpul vieții sale, de vreme ce răutatea naturii sale nu poate dispărea niciodată[55].

Doctrina credinței a lui Luther ca experiență incontestabil subiectivă a propriei mântuiri poate părea, la prima privire, ca o contradicție extremă față de sentimentul intens de îndoială, caracteristic personalității lui, și față de învățăturile sale de până în 1518. Totuși, psihologic, această schimbare de la îndoială la siguranță, departe de a fi contradictorie, implică o

relație cauzală. Trebuie să ne amintim ce s-a spus despre natura acestei îndoieli: nu era îndoiala rațională, născută din libertatea de gândire, care îndrăznește să investigheze concepții consacrate. Ci era îndoiala irațională care izvorăște din izolarea și neputința unui individ a cărui atitudine față de lume este una de anxietate și ură. Această îndoială irațională nu poate fi niciodată lecuită prin răspunsuri raționale; poate dispărea numai dacă individul devine o parte integrantă dintr-o lume cu sens. Dacă asta nu se întâmplă, cum nu s-a întâmplat cu Luther și clasa mijlocie pe care o reprezenta, îndoiala poate fi doar redusă la tăcere, ascunsă la susbsol, cum ar veni, ceea ce poate fi realizat printr-o anumită formulă ce promite o certitudine absolută. *Căutarea compulsivă a certitudinii,* cum o vedem la Luther, *nu este expresia autenticei credințe, ci e născută din nevoia de a învinge îndoiala insuportabilă*. Soluția lui Luther este una pe care o vom întâlni la mulți indivizi din zilele noastre, care nu gândesc în termeni teologici: și anume, să găsească certitudinea prin eliminarea sinelui individual izolat, prin a deveni o unealtă în mâinile unei puteri copleșitor de puternice, din afara individului. Pentru Luther, această putere era Dumnezeu și, prin supunere necondiționată, el urmărea certitudinea. Însă, deși astfel a reușit să-și amuțească îndoielile, cât de cât, ele n-au dispărut cu adevărat niciodată; până în ultima zi a vieții sale a avut crize de îndoială, pe care a trebuit să și le înfrângă prin reînnoite eforturi în direcția supunerii. Psihologic, credința are două înțelesuri complet diferite. Poate fi expresia unei înrudiri lăuntrice cu omenirea și a unei afirmări a vieții sau poate fi o formă de reacție împotriva unui sentiment fundamental de îndoială, născut din izolarea individului și din atitudinea lui negativă față de viață. Credința lui Luther avea această calitate compensatoare.

Este deosebit de important să înțelegem semnificația

îndoielii și încercările de-a o reduce la tăcere, pentru că aceasta nu e o problemă care privește doar teologia lui Luther și, cum vom vedea curând, cea a lui Calvin, ci a rămas una dintre problemele fundamentale ale omului modern. Îndoiala este punctul de pornire al filosofiei moderne, iar nevoia de a o face să tacă a fost cel mai puternic imbold în dezvoltarea filosofiei și științei moderne. Însă, deși multe îndoieli ale rațiunii au fost rezolvate prin răspunsuri raționale, îndoiala irațională n-a dispărut și nu poate dispărea, atâta timp cât omul nu va progresa de la libertatea negativă la libertatea pozitivă. Tentativele moderne de a o reduce la tăcere se transpun fie într-o compulsivă dorință de succes, fie în credința că prin cunoașterea nelimitată a faptelor se va putea răspunde nevoii de certitudine, fie în supunerea față de un lider care își asumă responsabilitatea pentru „certitudine“ — toate aceste soluții pot elimina numai *conștientizarea* îndoielii. Îndoiala însăși nu va dispărea, câtă vreme omul nu-și depășește izolarea și câtă vreme locul său în lume nu a devenit unul semnificativ în termenii trebuințelor lui umane.

Care este legătura dintre doctrinele lui Luther și situația psihologică a tuturor oamenilor, mai puțin a celor bogați și puternici, de la sfârșitul Evului Mediu? După cum am văzut, vechea ordine se năruise. Individul își pierduse securitatea și certitudinea și era amenințat de noile forțe economice, de capitaliști și de monopoliști; clasele de jos simțeau presiunea exploatării din ce în ce mai mari. Atracția pentru luteranism a claselor de jos se deosebea de atracția claselor mijlocii. Săracii de la oraș și, mai mult decât ei, țăranii se aflau într-o situație disperată. Erau exploatați la sânge și privați de drepturile și privilegiile lor tradiționale. Clocoteau, într-o stare de spirit revoluționară, care își găsea expresia în răscoalele țărănești și în mișcările revoluționare din orașe. Evanghelia dădea glas

speranțelor și așteptărilor lor, la fel cum o făcuse pentru sclavii și muncitorii de la începuturile creștinismului, și îl îndemna pe nevoiaș să-și caute libertatea și dreptatea. În măsura în care Luther a atacat autoritatea și a făcut din cuvântul Evangheliei centrul învățăturilor sale, se bucura de trecere în rândul acestor mase frământate, la fel cum se întâmplase și cu celelalte mișcări religioase cu caracter evanghelic dinaintea lui.

Deși Luther le-a acceptat loialitatea față de el și i-a sprijinit, a putut s-o facă până la un anumit punct; a trebuit să rupă alianța când țăranii au mers mai departe decât a ataca autoritatea Bisericii și a face revendicări minore pentru îmbunătățirea condiției lor. Și anume când ei au continuat să devină o clasă revoluționară, care amenința să răstoarne toată autoritatea și să distrugă fundamentele unei ordini sociale de a cărei conservare era vital interesată clasa mijlocie. Pentru că, în pofida tuturor neajunsurilor pe care le-am descris, clasa mijlocie, chiar și în straturile ei cele mai de jos, avea privilegii de apărat împotriva revendicărilor celor săraci și, prin urmare, era pătimaș ostilă mișcărilor răzvrătite ce tindeau să distrugă nu numai privilegiile aristocrației, ale Bisericii și ale monopoliștilor, dar și pe ale lor.

Poziția celor din clasa de mijloc, între cei foarte bogați și cei foarte săraci, a făcut ca reacția lor să fie complexă și, în multe privințe, contradictorie. Ar fi vrut să păstreze legea și ordinea, totuși se vedeau ei înșiși amenințați de capitalismul în ascensiune. Nici măcar membrii clasei mijlocii mai de succes nu erau bogați și puternici, cum erau cei puțini din grupul marilor capitaliști. Erau siliți să lupte din greu ca să supraviețuiască și să se dezvolte. Luxul clasei avute le exacerba sentimentul propriei micimi, umplându-i de invidie și indignare. Pe ansamblu, clasa mijlocie era mai mult pusă în pericol decât ajutată de prăbușirea ordinii feudale și ascensiunea

capitalismului.

Portretul omului în viziunea lui Luther a reflectat exact această dilemă. Omul este eliberat *în raport cu* toate legăturile care-l înrobeau față de autoritățile spirituale, dar tocmai libertatea aceasta îl lasă singur și speriat, îl copleșește cu un sentiment al nimicniciei și neputinței personale. Acest individ liber, izolat, e strivit de experiența neînsemnătății sale individuale. Teologia lui Luther exprimă acest sentiment al neajutorării și al îndoielii. Portretul pe care îl face el omului în termeni religioși descrie și situația individului așa cum a fost ea creată de evoluția socială și economică la momentul respectiv. Membrul clasei de mijloc era la fel de neajutorat în fața noilor forțe economice cum era și omul descris de Luther în relația sa cu Dumnezeu.

Dar Luther a făcut mai mult decât să scoată în evidență sentimentul de neînsemnătate care deja se răspândise în clasele sociale cărora le predica — le-a oferit o soluție. Dacă, pe lângă faptul că își accepta propria neînsemnătate, se mai și umilea cât putea de mult, renunțând la orice urmă de voință individuală, renunțând și denunțând puterea sa personală, individul putea spera să fie plăcut de Dumnezeu. Relația lui Luther cu Dumnezeu a fost una de totală supunere. În termeni psihologici, conceptul lui de credință înseamnă: dacă te supui complet, dacă îți accepți insignifianța individuală, atunci atotputernicul Dumnezeu ar putea să binevoiască să te iubească și să te mântuiască. Dacă te lepezi de sinele tău individual, cu toate cususurile și îndoielile lui, prin cea mai deplină desconsiderare, te vei elibera de sentimentul propriei tale nimicnicii și vei putea participa la slava lui Dumnezeu. Astfel, deși Luther i-a eliberat pe oameni de autoritatea Bisericii, i-a făcut să se supună unei mult mai tiranice autorități, aceea a unui Dumnezeu care stăruia asupra obedienței complete a omului și pe anularea

sinelui individual drept condiție esențială pentru mântuirea lui. *„Credința“ lui Luther era convingerea că erai iubit, cu condiția capitulării,* o soluție care are mai multe lucruri în comun cu principiul supunerii totale a individului față de stat și față de „marele conducător“.

Respectul și veneraţia lui Luther pentru autoritate se vădesc și în convingerile lui politice. Cu toate că a luptat împotriva autorității Bisericii, cu toate că era plin de indignare la adresa noii clase de bogătași — din care făceau parte și vârfurile ierarhiei clericale — și cu toate că a susținut pornirile revoluționare ale țăranilor până la un anumit punct, a postulat totuși supunerea strictă față de autoritățile laice, adică față de principii. „Chiar dacă la cârmuire sunt oameni răi sau necredincioși, totuși cârmuirea și puterea lor sunt bune și vin de la Dumnezeu… Prin urmare, oriunde există cârmuire și oriunde înflorește, acolo există și rămâne pentru că Dumnezeu a rânduit-o așa.“[56] Sau, mai spune: „Dumnezeu mai degrabă îngăduie cârmuirii să existe, oricât de rea, decât să dea voie prostimii să se răzvrătească, oricât de îndreptățită ar fi pentru aceasta (…) Un principe trebuie să rămână principe, oricât de tiranic ar fi. El taie obligatoriu numai câteva capete, de vreme ce are nevoie de supuși ca să fie cârmuitor“.

Celălalt aspect al atașamentului și veneraţiei sale față de autoritate devine vizibil în ura și disprețul lui pentru masele fără autoritate, pentru „prostime“, mai ales când acestea au depășit anumite limite în încercările lor revoluționare. Într-una dintre diatribe, scrie faimoasele cuvinte: „Prin urmare, vouă, celor în putere, vă spun: zdrobiți-i, nimiciți-i, treceți-i prin ascuțișul sabiei, în secret și în public, amintindu-vă că nimic nu este mai veninos, mai vătămător, mai diabolic decât un răsculat. El este ca un câine turbat: dacă nu-l ucizi tu, te ucide el pe tine și, cu tine, va distruge o țară întreagă.“[57]

Personalitatea lui Luther ca și învățăturile sale arată ambivalență față de autoritate. Pe de-o parte, este copleșit de venerație pentru autoritate — atât autoritatea seculară, cât și cea a unui tiranic Dumnezeu — și, de pe altă parte, se revoltă împotriva autorității — aceea a Bisericii. Dovedește aceeași ambivalență și în atitudinea față de mase. Câtă vreme se răzvrătesc în limitele pe care le-a stabilit el, este de partea lor. Dar când atacă autoritățile pe care el le aprobă, iese la iveală o înfocată ură și un puternic dispreț pentru mase. În capitolul care tratează despre mecanismul psihologic al fugii de libertate, o să arătăm că această simultană dragoste față de autoritate și ură împotriva celor lipsiți de autoritate sunt trăsăturile tipice „caracterului autoritar“.

În acest moment, e important să înțelegem că atitudinea lui Luther față de autoritatea seculară a fost îndeaproape legată de învățăturile sale religioase. Făcându-l pe individ să se simtă fără valoare și insignifiant în ceea ce privește meritele personale, făcându-l să se simtă ca o unealtă neputincioasă în mâinile lui Dumnezeu, el deposedează omul de încrederea în sine și de sentimentul demnității umane, care este premisa oricărei luări de poziție ferme împotriva autorităților seculare opresive. În cursul evoluției istorice, rezultatele învățăturilor lui Luther au avut un și mai mare răsunet. Odată ce individul și-a pierdut simțul mândriei și al demnității, era psihologic pregătit să piardă sentimentul care fusese caracteristic gândirii medievale, și anume că omul, mântuirea lui spirituală și aspirațiile lui spirituale erau scopul vieții; era pregătit să accepte un rol în care viața lui devenea un mijloc pentru scopuri din afara lui, acelea ale productivității economice și ale acumulării de capital. Concepțiile lui Luther despre problemele economice au fost tipic medievale, mai mult decât ale lui Calvin. Primul dintre cei doi ar fi detestat ideea că viața omului avea să devină un mijloc

pentru scopuri economice. Dar, deși gândirea sa în privința chestiunilor economice era cea tradițională, insistența asupra nimicniciei individului era contrară tradiției și pava drumul pentru trecerea la o nouă fază în care omul nu doar că avea să se supună autorităților seculare, ci urma să își subordoneze viața scopului reușitei economice. În zilele noastre, această tendință a atins apogeul prin teza fasciștilor că scopul vieții este de a te sacrifica pentru forțele „superioare“, pentru marele conducător sau pentru comunitatea ta rasială.

Teologia lui Calvin, care avea să devină la fel de importantă pentru țările anglo-saxone ca și a lui Luther pentru Germania, manifestă în esență același spirit ca al lui Luther, atât din punct de vedere teologic, cât și psihologic. Cu toate că și el se opune autorității Bisericii și acceptării orbești a doctrinelor ei, religia își are pentru el originea în neputința omului; smerenia și distrugerea trufiei omenești sunt *laitmotivul* întregii sale gândiri. Numai cel care disprețuiește această lume se poate dedica pregătirii pentru lumea viitoare[58].

Calvin ne instruiește că ar trebui să ne smerim și că tocmai această umilire de sine este sensul bizuirii pe puterea lui Dumnezeu. „Căci nimic nu ne determină să ne punem încrederea și siguranța mentală în Domnul, cât neîncrederea în noi înșine și teama provocată de conștiința ruinei proprii.“[59]

El recomandă insistent ca individul să nu creadă că este propriul lui stăpân. „Nu ne aparținem nouă înșine: prin urmare, să nu lăsăm ca rațiunea sau voința noastră să ne conducă planurile sau faptele. Nu ne aparținem nouă înșine: prin urmare să nu ne facem un scop din a căuta ceea ce este folositor pentru noi ținând seama de carne. Nu ne aparținem nouă înșine; prin urmare, haideți să uităm de noi și de tot ce e al nostru atât cât putem. Dimpotrivă, noi suntem ai lui Dumnezeu: haideți, așadar, să trăim pentru El și să murim

pentru El. (...) Căci, după cum a ține cont de interesele noastre este ciuma ce duce cu siguranță la distrugerea noastră, tot așa singurul liman al mânturii este să nu ne socotim singuri înțelepți nici într-o privință și să nu dorim nimic pentru noi înșine, ci să urmăm numai călăuzirea Domnului“[60].

Omul nu trebuie să aspire la virtute de dragul ei. Asta n-ar duce la nimic decât la vanitate: „Căci s-a spus cândva pe bună dreptate: *O întreagă lume de vicii este ascunsă în sufletul omului.* Și nu poți găsi alt remediu decât lepădarea de sine și renunțarea la preocuparea de sine, întorcându-ți pe deplin mintea spre căutarea acelor lucruri pe care le pretinde Domnul de la tine, căutându-le pentru singurul motiv că Îi fac plăcere Lui“[61].

Și Calvin neagă că faptele bune pot duce la mântuire. De fapt, nici nu există astfel de fapte: „Nu a existat niciodată nicio faptă a unui om evlavios care, examinată de judecata severă a lui Dumnezeu, să nu merite condamnarea“.[62]

Dacă încercăm să înțelegem semnificația psihologică a sistemului lui Calvin, rămân valabile, în principiu, aceleași observații ca și în cazul învățăturilor lui Luther. Și Calvin a predicat clasei de mijloc conservatoare, oamenilor care se simțeau extraordinar de singuri și de speriați, ale căror sentimente au fost exprimate în doctrina lui despre neînsemnătatea și neputința individului și despre inutilitatea eforturilor lui. Cu toate acestea, putem afirma că există o ușoară deosebire: în vreme ce Germania din vremea lui Luther se afla într-o stare generală de rebeliune, în care nu numai clasa mijlocie, dar și țăranii și săracii societății urbane erau amenințați de ascensiunea capitalismului, Geneva era o comunitate relativ prosperă. Fusese unul dintre importantele centre comerciale din Europa în prima jumătate a secolului al XV-lea și, cu toate că pe vremea lui Calvin era deja eclipsat de

Lyon în această privință[63], își păstrase mare parte din robustețea economică.

Pe ansamblu, s-ar părea că nu greșim dacă spunem că adepții lui Calvin au fost recrutați în principal din clasa mijlocie conservatoare[64] și că nici în Franța, Olanda și Anglia principalii săi adepți n-au fost grupurile capitaliștilor prosperi, ci meșteșugarii și micii negustori, dintre care unii erau deja mai prosperi decât ceilalți, dar care, ca grup, erau amenințați, și ei, de ascensiunea capitalismului[65].

Pentru această clasă socială calvinismul a exercitat aceeași atracție psihologică pe care am descris-o deja referitor la luteranism. Calvinismul exprima sentimentul de libertate, dar deopotrivă insignifianța și neputința individului. Oferea o soluție învățând individul că prin supunerea completă și prin smerenie putea nădăjdui să găsească o nouă securitate.

Sunt numeroase deosebiri subtile între învățăturile lui Calvin și cele ale lui Luther, care însă nu sunt importante pentru principala direcție de gândire a cărții de față. Numai două puncte de divergență merită remarcate. Unul este doctrina lui Calvin despre predestinare. Spre deosebire de doctrina predestinării așa cum o găsim la Augustin, Toma din Aquino sau Luther, la Calvin ea devine unul dintre pilonii de rezistență, probabil principiul central, ai întregului său sistem. El îi dă o nouă formă, afirmând că Dumnezeu nu doar că-i predestinează pe unii în vederea mântuirii, dar hotărăște că alții sunt destinați „condamnării eterne“[66].

Mântuirea sau osânda nu sunt rezultatele vreunor lucruri bune sau rele pe care omul le face în viață, ci sunt predeterminate de Dumnezeu înainte de venirea omului pe lume. De ce îl alege Dumnezeu pe unul și îl osândește pe altul este o taină pe care omul nu trebuie să încerce s-o pătrundă. Așa a făcut El, pentru că lui îi place să-și arate puterea

nelimitată în acest fel. Dumnezeul lui Calvin, în pofida tuturor încercărilor de a păstra ideea că Dumnezeu e dreptate și iubire, are toate trăsăturile unui tiran fără niciun semn de iubire sau măcar de dreptate. În flagrantă contradicție cu *Noul Testament*, Calvin neagă rolul suprem al iubirii și spune: „Învățătura scolasticilor, că dragostea este anterioară credinței și speranței, este curată nebunie…“[67]

Semnificația psihologică a doctrinei predestinării este dublă. Ea exprimă și amplifică sentimentul de neputință și insignifianță individuală. Nicio doctrină n-ar putea exprima mai puternic decât aceasta lipsa de însemnătate a voinței și a efortului omenesc. Decizia asupra sorții omului este luată cu desăvârșire din mâinile lui și omul nu poate face nimic ca s-o mai schimbe. Este o unealtă neputincioasă în mâinile Domnului. Cealaltă semnificație a doctrinei, ca și în cazul lui Luther, constă în funcția sa de a reduce la tăcere îndoielile iraționale, aceleași la Calvin și la adepții lui ca și la cei ce l-au ascultat pe Luther. La prima privire, doctrina predestinării pare mai degrabă să sporească îndoiala, decât s-o reducă la tăcere. Cum să nu fie individul sfâșiat de îndoieli, chiar mai chinuitoare decât înainte, când află că fusese predestinat, fie la veșnică osândă, fie la mântuire, de dinainte de a se naște? Cum ar putea fi vreodată sigur care-i va fi soarta? Deși Calvin nu spune că ar exista vreo dovadă concretă pentru vreo astfel de certitudine, el și adepții săi într-adevăr au avut convingerea că aparțin celor aleși pentru mântuire. Convingerea aceasta au obținut-o prin același mecanism de smerenie pe care l-am analizat în cazul doctrinei lui Luther. Având o astfel de convingere, doctrina predestinării implică o certitudine de nezdruncinat; omul nu poate face nimic care să-i pună în pericol statutul de mântuit, de vreme ce mântuirea nu depinde de propriile fapte, căci a fost decisă înainte de a se fi născut. Din

nou, ca și în cazul lui Luther, îndoiala fundamentală ducea la căutarea obținerii certitudinii absolute; dar, deși doctrina predestinării oferea o astfel de certitudine, îndoiala rămânea în fundal și trebuia redusă la tăcere, încă o dată și încă o dată, printr-o credință mereu mai fanatică în adevărul că respectiva comunitate religioasă de care aparținea individul reprezenta acea categorie de oameni care fuseseră aleși de Dumnezeu.

Teoria predestinării a lui Calvin are o implicație care ar trebui menționată aici explicit, de vreme ce și-a găsit o viguroasă reactualizare în ideologia nazistă: principiul inegalității fundamentale între oameni. Pentru Calvin există două categorii de oameni — cei mântuiți și cei sortiți osândei veșnice. De vreme ce soarta este determinată înainte de a se fi născut, fără ca ei să poată fi în stare s-o schimbe prin nimic din ce fac sau nu în timpul vieții, egalitatea între oameni este negată din principiu. Oamenii sunt creați inegali. De aici rezultă implicit că nu există nicio solidaritate între oameni, de vreme ce este negat singurul factor ce-ar putea constitui baza cea mai solidă pentru solidaritatea umană, anume egalitatea oamenilor în fața sorții. Calviniștii credeau cu naivitate că ei erau cei aleși și că toți ceilalți erau cei destinați de Dumnezeu la osânda veșnică. Evident că această credință reprezenta, din punct de vedere psihologic, un adânc dispreț și o ură pentru celelalte ființe omenești — de fapt, aceeași ură cu care îl înzestraseră pe Dumnezeu. Deși gândirea modernă a condus la o treptată proclamare a egalității între oameni, principiul calviniștilor n-a fost niciodată complet eradicat. Doctrina că oamenii sunt, în esență, inegali, în funcție de moștenirea lor rasială este o confirmare a aceluiași principiu, dar printr-un alt raționament. Implicațiile psihologice sunt aceleași.

O altă deosebire semnificativă față de învățăturile lui Luther este accentul mai mare pus pe importanța efortului

moral și a vieții virtuoase. Nu pentru că individul și-ar putea *schimba soarta* prin vreuna dintre acțiunile sale, dar însuși faptul că este în stare să facă efortul este un semn că aparține lotului mântuiților. Virtuțile pe care omul ar trebui să le dobândească sunt: cumpătarea (*sobrietas*), dreptatea (*iustitia*), în sensul de a i se da fiecăruia ce merită, și evlavia (*pietas*) care îl unește pe om cu Dumnezeu[68]. În dezvoltarea ulterioară a calvinismului, importanța acordată vieții virtuoase și efortului neîntrerupt câștigă preponderență, în special ideea că succesul în viața aceasta, care rezultă dintr-un astfel de efort, este un semn de mântuire[69].

Dar stăruința deosebită în sensul unei vieți virtuoase, care a fost caracteristică pentru calvinism, avea și o semnificație psihologică specială. Calvinismul subliniază necesitatea efortului uman neîncetat. Omul trebuie tot timpul să încerce să trăiască după cuvântului lui Dumnezeu și să nu pregete niciodată în efortul lui pentru asta. Teza aceasta pare să fie în contradicție cu doctrina că efortul omenesc nu influențează cu nimic mântuirea. Atitudinea fatalistă de a nu mai depune niciun efort ar părea un răspuns mult mai potrivit. Unele considerații psihologice, totuși, arată că nu așa stau lucrurile. Starea de neliniște, sentimentul de neajutorare și de insignifianță, în special îndoiala privitoare la viitorul de după moarte, reprezintă o stare de spirit practic insuportabilă pentru oricine. Aproape niciun om cuprins de frica aceasta n-ar fi capabil să se relaxeze, să se bucure de viață și să fie indiferent la ce se întâmplă după aceea. O metodă posibilă de a scăpa de această insuportabilă stare de incertitudine și de sentimentul paralizant al insignifianței proprii este exact trăsătura care a devenit atât de proeminentă în calvinism: dezvoltarea unei activități frenetice și a unei străduanii de a face *ceva*. Activitatea în acest sens ia o formă compulsivă: *individul trebuie să fie activ*

pentru a-și depăși sentimentele de îndoială și de neputință. Acest tip de efort și activitate nu este rezultatul forței interioare și încrederii în sine; ci este o evadare disperată din anxietate.

Mecanismul poate fi ușor observat în atacurile anxioase de panică. Un om care se așteaptă să primească, în câteva ore, diagnosticul medicului pentru boala lui — care ar putea fi fatală — de bună seamă că este într-o stare de anxietate. De regulă, nu stă cuminte pe scaun și așteaptă. Cel mai frecvent, anxietatea lui, dacă nu-l paralizează, îl conduce la o activitate mai mult sau mai puțin frenetică. Ar putea străbate camera în sus și-n jos, punând întrebări și vorbind cu oricine stă să-i răspundă, s-ar apuca să-și facă ordine pe birou, să scrie scrisori. Și-ar putea continua și munca lui obișnuită, dar cu un surplus de energie și mai febril. Indiferent ce formă îmbracă efortul său, el este declanșat de anxietate și tinde să covârșească sentimentul se neputință prin activitate frenetică.

Efortul, în doctrina calvinistă, are și o altă semnificație psihologică. Dacă persoana nu obosea în depunerea acelui efort neîncetat și dacă avea succes atât în lucrarea sa morală, cât și în activitatea seculară era un semn mai mult sau mai puțin clar că era dintre cei aleși. Caracterul irațional al unui astfel de efort compulsiv constă în faptul că *activitatea nu e menită să atingă un obiectiv dorit, ci servește la a indica dacă se va întâmpla sau nu ceva*, ceva determinat dinainte și independent de activitatea sau controlul persoanei. Acest mecanism este o trăsătură bine cunoscută a nevroticilor compulsivi. Nevroticii compulsivi, când se tem de rezultatele vreunui demers important, ar putea, cât așteaptă un răspuns, să numere ferestrele caselor sau copacii de pe stradă. Dacă numărul este par, persoana simte că lucrurile vor merge bine; dacă este impar, e un semn că nu va reuși. Destul de frecvent, această îndoială nu e legată de o circumstanță specifică, ci e raportată la întreaga viață a

persoanei, iar compulsia de a căuta „semne“ o va impregna în consecință. Adesea, legătura dintre număratul pietrelor, datul pasienței, riscatul la jocuri de noroc etc. și anxietate și îndoială nu este conștientă. O persoană poate să-și dea pasiențe dintr-un vag sentiment de neliniște și numai printr-o psihanaliză s-ar putea descoperi funcția ascunsă a acestei activități: de a arăta viitorul.

În calvinism, această semnificație a străduinței făcea parte din doctrina religioasă. La origini, era atribuită exclusiv efortului moral, dar mai târziu s-a pus din ce în ce mai mult accentul pe efortul depus în îndeletnicirea persoanei și pe rezultatele acestui efort, respectiv pe succesul sau eșecul în afaceri. Reușita a devenit semnul bunăvoinței lui Dumnezeu; eșecul, semnul damnării.

Aceste considerații arată cum compulsia la efort neîncetat și la muncă, departe de a fi în contradicție cu convingerea fundamentală a neputinței omului, era mai degrabă rezultatul ei psihologic. Efortul și munca, în acest sens, dobândeau un caracter complet irațional. Nu mai erau menite să schimbe soarta, de vreme ce ea era predeterminată de Dumnezeu, indiferent de efortul depus de individ. Serveau numai ca mijloace de a anticipa soarta predeterminată; aceasta în timp ce, simultan, efortul frenetic era o asigurare împotriva sentimentului, altminteri insuportabil, al neputinței.

Această nouă atitudine față de efort și de muncă ca scop în sine poate fi considerată cea mai importantă schimbare psihologică survenită în existența omului de la sfârșitul Evului Mediu. În fiecare societate omul trebuia să muncească dacă voia să trăiască. Multe societăți rezolvaseră problema punând sclavii să efectueze munca, îngăduindu-i astfel omului liber să se dedice ocupațiilor „mai nobile“. În acele societăți, munca nu era demnă de un om liber. Și în societatea medievală povara

muncii a fost inegal distribuită între diversele clase din ierarhia socială și a existat un mare grad de exploatare. Dar atitudinea față de muncă a fost diferită față de cea dezvoltată ulterior în epoca modernă. Munca nu a avut caracterul abstract de a produce niște bunuri de consum care ar fi putut fi vândute profitabil pe piață. Omul muncea ca răspuns la o cerere concretă și cu un scop concret: de a-și câștiga mijloacele de trai. Nu exista, după cum a arătat Max Weber, o nevoie de a munci mai mult decât era necesar pentru a menține standardul tradițional de trai. Se pare că, pentru doar câteva grupuri din societatea medievală, munca era îndrăgită ca o încununare a abilității productive, dar că mulți alții munceau pentru că așa *trebuia* și simțeau că această necesitate era determinată de o presiune din exterior. Noutatea în societatea modernă a fost că omul a ajuns să fie mânat spre muncă nu de atât de o presiune din exterior, cât de un imperativ interior, care-l făcea să muncească așa cum numai un stăpân foarte exigent i-ar fi putut face pe supuși să muncească în alte societăți.

Imperativul interior a fost mai eficient în canalizarea tuturor energiilor spre muncă decât ar fi putut fi orice alt imperativ exterior. Împotriva imperativului exterior există totdeauna o anumită doză de rebeliune, care împiedică eficiența muncii sau îi face pe oameni nepotriviți pentru orice sarcină specifică ce necesită inteligență, inițiativă și responsabilitate. Imperativul muncii, prin care omul și-a impus să tragă precum un sclav, nu a limitat aceste calități. Fără îndoială, capitalismul nu s-ar fi putut dezvolta dacă energia umană nu ar fi fost canalizată în cea mai mare parte în direcția muncii. Nu există nicio altă perioadă din istorie în care oamenii liberi să-și fi dedicat energia atât de complet unui singur scop: munca. Dorința de muncă asiduă a fost una dintre forțele productive fundamentale, nu mai puțin importantă pentru

dezvoltarea sistemului nostru industrial decât forța aburului și electricitatea.

Am vorbit până acum în principal despre anxietate și despre sentimentul de neputință care au impregnat personalitatea membrilor clasei mijlocii. Trebuie să analizăm acum o altă trăsătură, pe care n-am amintit-o decât în treacăt: *ostilitatea* și *resentimentul*. Faptul că membrii clasei mijlocii au dezvoltat o intensă ostilitate nu este surprinzător. Oricine este împiedicat în exprimarea emoțională și senzorială și, de asemenea, este amenințat în însăși existența sa va reacționa, în mod normal, cu ostilitate; așa cum am văzut, clasa mijlocie ca întreg și în special acei membri ai săi care încă nu se bucurau de avantajele apariției capitalismului erau împiedicați și serios amenințați. Un alt factor de creștere a ostilității lor a fost constituit de luxul și puterea pe care micul grup de capitaliști, inclusiv înalții demnitari ai Bisericii, își permiteau să-l afișeze. O intensă invidie împotriva lor a fost rezultatul firesc. Dar, deși ostilitatea și invidia s-au amplificat, membrii clasei mijlocii n-au putut găsi expresia directă, cum a fost posibil pentru clasele de jos. Acestea din urmă îi urau pe cei bogați care îi exploatau, voiau să le răstoarne puterea și puteau, astfel, să-și permită să simtă și să-și exprime ura. Clasa dominantă, de asemenea, își putea permite să-și exprime direct agresivitatea în setea de putere. Membrii clasei mijlocii, însă, erau esențialmente conservatori; ei voiau să stabilizeze societatea și nu s-o răstoarne; fiecare dintre ei spera să devină mai prosper și să participe la dezvoltarea generală. Ostilitatea, așadar, nu avea cum să fie exprimată deschis, nici nu putea fi simțită conștient; trebuia refulată. Refularea ostilității, totuși, nu făcea decât s-o înlăture din conștient, fără s-o abolească. Mai mult, ostilitatea înăbușită, negăsindu-și expresia directă, crește până la un punct în care impregnează întreaga personalitate, relația cu

ceilalți și cu sine însuși — dar în forme raționalizate și deghizate.

Luther și Calvin ilustrează această personalitate complet impregnată. Nu numai în sensul că acești doi oameni, ca persoane, au aparținut categoriei celor mai pline de ură figuri marcante ale istoriei, cu siguranță celor mai plini de ură conducători religioși, dar, ceea ce e mai important, și în sensul că doctrinele lor au fost impregnate de această ostilitate și nu puteau exercita atracție decât pentru un grup marcat el însuși de o intensă ostilitate refulată. Cea mai elocventă expresie a acestei ostilități este întâlnită în conceptul lor de Dumnezeu, mai ales în doctrina lui Calvin. Cu toate că suntem familiarizați cu acest concept, adesea nu realizăm pe de-a întregul ce înseamnă să-l concepi pe Dumnezeu ca fiind arbitrar și neîndurător ca Dumnezeul lui Calvin, care destina o parte din omenire la osânda veșnică fără nicio altă justificare sau motivație în afara faptului că aceasta era o expresie a puterii lui Dumnezeu. Bineînțeles, Calvin însuși a fost preocupat de evidentele obiecții care ar fi putut fi aduse împotriva acestei noțiuni de Dumnezeu; însă interpretările mai mult sau mai puțin subtile pe care le-a oferit ca să sprijine portretul unui Dumnezeu drept și iubitor nu sună deloc convingător. Acest portret al unui Dumnezeu despotic, care vrea puteri nelimitate asupra oamenilor și, din partea lor, supunere și umilință, era proiecția ostilității și invidiei propriei sale clase mijlocii.

Ostilitatea și resentimentul și-au găsit, de asemenea, expresia în caracterul relațiilor cu ceilalți. Principala formă pe care au luat-o a fost indignarea morală — o caracteristică invariabilă pentru clasa mijlocie de jos, din timpurile lui Luther până în acelea ale lui Hitler. Deși clasa aceasta era de fapt invidioasă pe cei care aveau bogăția și puterea și care se puteau bucura de viață, membrii ei își raționalizau resentimentele și

invidia în termeni de indignare morală și în convingerea că acești privilegiați aveau să fie pedepsiți prin suferință veșnică[70]. Dar tensiunea ostilității față de alții și-a găsit și alte expresii. Regimul lui Calvin în Geneva era caracterizat de suspiciune și ostilitate din partea tuturor împotriva tuturor și, cu siguranță, prea puțin spirit de dragoste pentru aproapele sau prea puține sentimente frățești pot fi descoperite în acest regim despotic. Calvin nu avea încredere în bogăție, totodată, n-avea nici milă pentru sărăcie. În dezvoltările ulterioare ale calvinismului apar adesea avertismente împotriva prieteniei față de străin și predomină o atitudine crudă față de săraci și o atmosferă generală de suspiciune[71].

În afară de proiecția ostilității și a invidiei asupra lui Dumnezeu și expresia lor indirectă în forma indignării morale, o altă cale în care ostilitatea și-a găsit expresia a fost întoarcerea împotriva sinelui. Am văzut cu câtă ardoare atât Luther, cât și Calvin au subliniat răutatea omului și au predicat autoumilirea și înjosirea personală ca fundament al tuturor virtuților. Ceea ce au avut conștient în minte a fost, cu siguranță, nimic altceva decât un grad extrem de umilire. Dar pentru oricine este familiarizat cu mecanismele psihologice ale autoacuzei și autoumilirii, nu poate exista vreun dubiu că acest tip de „smerenie“ își are rădăcinile într-o ură violentă, care, dintr-un motiv sau altul, este împiedicată în a se îndrepta asupra lumii exterioare și operează împotriva propriei persoane. Pentru a înțelege pe deplin acest fenomen, este necesar să îți dai seama că atitudinile față de ceilalți și față de sine, departe de a fi contradictorii, merg în principiu în paralel. Dar în timp ce ostilitatea față de ceilalți este adesea conștientă și poate fi exprimată deschis, ostilitatea față de sine este, de regulă (cu excepția cazurilor patologice), inconștientă și își găsește expresia în forme indirecte și raționalizate. Una dintre

aceste forme este importanța activă acordată de către persoană propriei răutăți și insignifianțe, despre care tocmai am vorbit; altă formă apare în chipul conștiinței morale sau al datoriei. Întocmai cum există umilire care nu are nimic de-a face cu ura de sine, la fel există cerințe ale conștiinței morale și un simț al datoriei care nu izvorăsc din ostilitate. Această conștiință morală autentică face parte din personalitatea integrată și îndeplinirea cerințelor sale este o afirmare a întregului sine. Cu toate acestea, simțul „datoriei“, așa cum îl găsim impregnat în viața omului modern din perioada Reformei și până în prezent, atât în raționalizările religioase cât și în cele seculare, este intens marcat de ostilitatea împotriva sinelui. „Conștiința“ este un stăpân de sclavi, instaurat în om de el însuși. Ea îl determină să acționeze potrivit dorințelor și scopurilor pe care omul le *crede* ale lui, când de fapt sunt internalizarea cerințelor sociale exterioare. Ea îl conduce cu asprime și cruzime, interzicându-i plăcerea și fericirea, făcându-i întreaga viață o ispășire a vreunui păcat misterios[72]. Este, de asemenea, fundamentul „ascetismului lumesc interior“, atât de caracteristic în calvinismul timpuriu și în puritanismul târziu. Ostilitatea în care își are izvoarele acest tip modern de umilință și simț al datoriei explică, de asemenea, una dintre contradicțiile altminteri derutante: că o astfel de umilință merge în paralel cu disprețul față de ceilalți și că fariseismul a înlocuit de fapt iubirea și mila. Umilința autentică și autenticul simț al datoriei față de semen n-ar putea face asta; însă autoumilirea și o „conștiință“ autonegatoare sunt doar o altă față a ostilității, pe lângă disprețul și ura față de ceilalți.

Pe baza acestei scurte analize a semnificației libertății în perioada Reformei, pare potrivit să rezumăm concluziile la care am ajuns în privința problemei specifice a libertății și a problemei generale a interacțiunii factorilor economici,

psihologici și ideologici în procesul social.

Prăbușirea sistemului medieval al societății feudale are o semnificație principală, valabilă pentru toate clasele societății: individul a fost lăsat singur și izolat. Era liber. Libertatea a avut un dublu efect. Omul a fost privat de securitatea de care se bucurase, de sentimentul indiscutabil al apartenenței și a fost smuls din lumea care îi satisfăcuse dorința de siguranță, atât din punct de vedere economic cât și spiritual. S-a simțit singur și anxios. Dar a fost deopotrivă liber să acționeze și să gândească independent, să devină propriul stăpân și să facă tot ce putea din viața lui — nu ce i se spunea să facă.

Însă, corespunzător situației reale a membrilor diverselor clase sociale, aceste două tipuri de libertate au avut importanță inegală. Numai clasele cele mai prospere ale societății au profitat de ascensiunea capitalismului într-o măsură care să le dea o reală bogăție și putere. Ele s-au putut extinde, au putut cuceri, conduce și acumula averi ca rezultat al propriei activități și al calculelor raționale. Noua aristocrație financiară, combinată cu nobilii de sânge, se afla în poziția de a se putea bucura de roadele noii libertăți și de a dobândi un nou sentiment de supremație și de inițiativă individuală. Pe de altă parte, aceștia trebuiau să domine masele și să se lupte unul cu celălalt, astfel că nici poziția lor nu era scutită de o insecuritate fundamentală și de anxietate. Dar, pe ansamblu, sensul pozitiv al libertății era predominant pentru noul capitalist. Acesta s-a exprimat în cultura care a crescut pe solul noii aristocrații, cultura Renașterii. În arta și filosofia Renașterii s-a manifestat noul spirit al demnității umane, al voinței și al supremației, deși adesea și-au făcut loc și disperarea și scepticismul. Același accent pe forța activității spontane și a voinței individuale se regăsește și în învățăturile teologice ale Bisericii catolice de la sfârșitul Evului Mediu. Scolasticii acelei perioade nu s-au

răzvrătit împotriva autorității, ci i-au acceptat cârmuirea, dar au subliniat sensul pozitiv al libertății, contribuția omului la determinarea sorții sale, puterea lui, demnitatea lui și libertatea voinței lui.

Pe de altă parte, clasele de jos, populația săracă a orașelor și, mai ales, țăranii, au fost cuprinși de un nou imbold către cucerirea libertății și de o arzătoare speranță de a pune capăt oprimării economice și personale în creștere. Aveau prea puțin de pierdut și mult de câștigat. Nu erau pasionați de subtilitățile dogmatice, ci mai degrabă de principiile fundamentale ale Bibliei: fraternitate și dreptate. Speranțele lor s-au transpus în acțiune în mai multe revolte politice și în mișcările religioase care au fost caracterizate de spiritul nepredispus la compromisuri, tipic începutului creștinismului.

Principalul nostru interes, totuși, s-a concentrat pe reacția clasei mijlocii. Capitalismul în ascensiune, deși a înlesnit creșterea independenței și inițiativei, era în mare măsură o amenințare. La începutul secolului al XVI-lea, individul din clasa mijlocie încă nu putea obține multă putere și securitate din noua libertate. Libertatea adusese mai mult izolare și insignifianță personală decât tărie și încredere. În afară de aceasta, el era plin de un resentiment acut împotriva luxului și puterii claselor bogate, inclusiv ale ierarhiei Bisericii romane. Protestantismul a dat expresie sentimentului de insignifianță și resentimentului; a distrus încrederea omului în dragostea necondiționată a lui Dumnezeu; l-a învățat pe om să disprețuiască și să se îndoiască de el însuși și de ceilalți; l-a transformat în unealtă în loc de scop; a capitulat în fața puterii seculare și a renunțat la principiul că puterea seculară nu este justificată prin simpla sa existență, dacă încalcă principiile morale; și prin toate acestea a abandonat elementele care constituiseră fundamentul tradiției iudeo-creștine. Doctrinele

sale prezentau o imagine a individului, a lui Dumnezeu și a lumii în care aceste sentimente erau justificate prin credința că insignifianța și neputința pe care le încerca un individ proveneau din calitatea omului ca atare și că *trebuia* ca el să se simtă cum se simțea.

Prin urmare, noile doctrine religioase nu doar că dădeau expresie sentimentelor membrului obișnuit al clasei mijlocii, dar, raționalizând și sistematizând această atitudine, ele o întăreau și o amplificau. Au făcut, totuși, mai mult de atât: i-au arătat individului și o cale de a face față anxietății sale. L-au învățat că, acceptând pe de-a întregul neputința și răutatea naturii sale, considerându-și întreaga viață o ispășire a păcatelor, prin autoumilire extremă și, de asemenea, printr-un efort constant, el și-ar putea depăși îndoiala și anxietatea; că, prin completa supunere, ar putea fi iubit de Dumnezeu și ar putea, cel puțin, să spere că va aparține celor pe care Dumnezeu a hotărât să-i mântuiască. Protestantismul a fost răspunsul la nevoile omenești ale individului speriat, dezrădăcinat și izolat, care trebuia să se orienteze și să se raporteze la o lume nouă. Structura caracterială nou-rezultată din schimbările economice și sociale, intensificată de doctrinele religioase, a devenit, la rândul ei, un important factor modelator al dezvoltării sociale și economice ulterioare. Tocmai aceste calități de la baza structurii de caracter — compulsia la muncă, pasiunea pentru prosperitate, râvna de a face din viața personală o unealtă pentru scopurile unei puteri extrapersonale, ascetismul și un compulsiv simț al datoriei — au fost trăsăturile de caracter care au devenit forțe productive în societatea capitalistă și fără de care dezvoltarea economică și socială modernă sunt de neconceput; ele au fost formele specifice în care se înfățișa energia umană și prin care aceasta a devenit una dintre forțele productive în cadrul procesului

social. Să acționezi în acord cu nou formatele trăsături de caracter era avantajos din punctul de vedere al necesităților economice; era, de asemenea, psihologic satisfăcător, de vreme ce o astfel de acțiune răspundea nevoilor și anxietăților noului tip de personalitate. Ca să exprimăm același principiu în termeni generali: procesul social, prin determinarea modului de viață al individului, adică a relațiilor sale cu ceilalți și cu munca, îi modelează structura de caracter; noile ideologii — religioase, filosofice sau politice — rezultă din și se folosesc de această structură a caracterului schimbată și astfel o intensifică, o satisfac și o stabilizează; trăsăturile de caracter nou formate, la rândul lor, devin factori importanți în dezvoltarea economică ulterioară și influențează procesul social; deși la origini s-au dezvoltat ca reacție la amenințarea noilor forțe economice, devin treptat forțele productive care avansează și intensifică noua dezvoltare economică[73].

---

[18] Vorbind despre „societatea medievală“ și „spiritul Evului Mediu“ în comparație cu „societatea capitalistă“, vorbim despre tipuri ideale. În realitate, desigur, Evul Mediu nu s-a sfârșit brusc la un anumit moment, nici societatea modernă n-a luat naștere la un altul, bine determinat. Toate forțele economice și sociale care sunt caracteristice societății moderne se dezvoltaseră deja pe vremea societății medievale a secolelor al XII-lea, al XIII-lea și al XIV-lea. La sfârșitul Evului Mediu, rolul capitalului crescuse și, deopotrivă, antagonismul dintre clasele sociale în orașe. Cum se întâmplă mereu în istorie, toate elementele noului sistem social se dezvoltaseră deja în orânduirea mai veche pe care cea nouă a înlocuit-o. Dar, cu toate că e important să vedem și câte elemente moderne au existat în Evul Mediu târziu, orice înțelegere teoretică a procesului istoric este blocată dacă, prin scoaterea în evidență a continuității, se încearcă subevaluarea deosebirilor fundamentale dintre societățile medievală și modernă sau dacă se resping concepte precum „societate medievală“ și „societate capitalistă“, ca fiind interpretări neștiințifice. Astfel de încercări, sub pretextul obiectivității științifice și al

acurateței, în realitate reduc cercetarea socială la strângerea de nenumărate detalii și blochează orice înțelegere a structurii societății și a dinamicii sale.

[19] Jackob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, ed. cit., vol. 1, p. 161.

[20] *Op. cit*., p. 6.

[21] *Op. cit*., pp. 161–162.

[22] Principala teză a lui Burckhardt a fost confirmată și dezvoltată de unii autori și repudiată de alții. Mai mult sau mai puțin aceeași direcție o urmează și W. Dilthey (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, în *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914), și studiul lui E. Cassirer, „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“. Pe de altă parte, Burckhardt a fost aspru criticat de alții. J. Huizinga a atras atenția (*Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930, p. 89 și urm.; cf. de asemenea lucrarea sa *Amurgul Evului Mediu*) că Burckhardt a subestimat gradul de similaritate dintre viața maselor din Italia și din celelalte țări europene de la sfârșitul Evul Mediu; că el presupune începutul Renașterii pe undeva pe la 1400, în timp ce majoritatea materialelor pe care le folosește ca ilustrare a tezei sale este din secolul al XV-lea sau începutul secolului al XVI-lea; că subestimează caracterul creștin al Renașterii și supraestimează influența păgână din ea; că el afirmă că individualismul a fost trăsătura dominantă a culturii Renașterii, în vreme ce n-a fost decât una dintre multe altele; că Evul Mediu n-a fost lipsit de individualitate în măsura în care presupune Burckhardt și că, prin urmare, metoda lui de a compara prin opoziție Evul Mediu cu Renașterea este incorectă; că Renașterea a rămas la fel de loială autorității cum fusese și Evul Mediu; că lumea medievală n-a fost atât de ostilă plăcerilor lumești și nici Renașterea atât de optimistă precum le descrie Burckhardt; că din atitudinea omului modern, respectiv străduința pentru realizarea personală și dezvoltarea individualității, n-au existat decât germeni izolați în Renaștere; că deja din secolul al XIII-lea trubadurii dezvoltaseră ideea nobleței inimii, în vreme ce, pe de altă parte, Renașterea n-a renunțat la conceptul medieval de loialitate personală și slujire a cuiva de pe o treaptă superioară a ierarhiei sociale.

Totuși, mie mi se pare că, deși aceste argumente sunt juste, în detaliu, nu invalidează teza principală a lui Burckhardt. Argumentul lui Huizinga este construit, în esență, pe principiul: Burckhardt nu are dreptate, pentru că fenomenele pe care i le atribuie el Renașterii o parte existau deja la sfârșitul Evului Mediu în Europa centrală și de vest, în vreme ce altele au apărut după sfârșitul perioadei Renașterii. Este același tip de argument care a fost folosit împotriva tuturor teoriilor ce

comparau prin contrast societatea feudal-medievală cu aceea capitalistă modernă; ce s-a spus mai sus despre acest argument este, de asemenea, valabil și pentru critica împotriva lui Burckhardt. Burckhardt a recunoscut deosebirile esențiale, atât cantitative, cât și calitative; totuși, mie mi se pare că a avut puterea de a vedea clar specificul și dinamica acelor tendințe care aveau să se transforme din cantitative în calitative în cursul istoriei europene. Despre toată această problemă, vezi de asemenea excelentul studiu al lui Charles E. Trinkaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940, care conține o critică constructivă asupra lucrării lui Burckhardt, analizând opiniile umaniștilor italieni asupra problemei fericirii în viață. Referitor la chestiunile expuse în această carte, remarcile sale privind insecuritatea, resemnarea și disperarea ca rezultat al unei lupte din ce în ce mai competitive pentru autodepășire sunt în mod deosebit relevante (p. 18).

[23] Cf. Huizinga, p. 159.

[24] Cf. analiza lui Dilthey asupra operei lui Petrarca (*op. cit*., p. 19 și urm.) și lucrarea lui Trinkaus, *Adversity's Noblemen*.

[25] *Op. cit*., p. 175.

[26] Cf. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 2003.

[27] Cf. Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, vol. IV, Gesammelte Schriften, Tübingen, 1923.

[28] Următoarea prezentare a istoriei economice din Evul Mediu târziu și din perioada Reformei se bazează în principal pe:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und solzialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J.C.B. Mohr, Ztsch. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg, i.B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1921, 1928.

v. Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland von der Reformation*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, *Epoca protestantă…* (ed. cit.).

Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and His Times*,

Londra, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace&Co., New York, 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Meiner, Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München, 1930.

[29] Cf. literatura de referință pentru acest subiect citată de J. Kulischer, *op. cit*., p. 192 și urm.

[30] Tawney, *op. cit*., p. 28.

[31] Folosința comună a tuturor lucrurilor din această lume ar trebui să fie dată tuturor ființelor omenești (lb. lat.). (*N.t*.)

[32] *Op. cit*., p. 31 și urm.

[33] Cf. Lamprecht, *op. cit*., p. 207; Andreas, *op. cit*., p. 303.

[34] Schapiro, *op. cit*., p. 59.

[35] „On Trading and Usury“, în *Works of Martin Luther*, A.J. Holman Company, Philadelphia, vol. IV, p. 34. (*N.a*.)

[36] Țărani liberi vasali (lb. germ.). (*N.t*.)

[37] Schapiro, *op. cit*., pp. 54, 55.

[38] Lamprecht, *op. cit*., p. 200.

[39] Citat de Schapiro, *op. cit*., pp. 21, 22.

[40] Tawney, *op. cit*., p. 86.

[41] Cf. pentru această problemă a competiției M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1937; L.K. Frank, *The Cost of Competition*, în *Plan Age*, vol. VI, noiembrie-decembrie, 1940.

[42] Urmez aici, în principal, lucrările lui R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, vol. III, 1930; vol. IV, 1, 1933; vol. IV, 2, 1920, și B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1911.

[43] În legătură cu această observație din urmă, el spune: „De unde rezultă că este specific predestinatului să se străduiască să săvârșească binele și să se roage, fiindcă prin unele de acest fel, efectul predestinării se împlinește cu certitudine. (...) De aceea, predestinarea poate fi ajutată de creaturi, dar nu și împiedicată“ (Toma din Aquino, *Summa Theologica,* Editura Polirom, Iași, 2009, vol. 1, Q. 23, Art. 8, p. 261, col. 2).

[44] Cf. *Summa contra Gentiles*, vol. III, capitolele 73, 85, 159.

[45] Teologi împuțiți (lb. germ.). (*N.t*.)

[46] R. Seeberg, *op. cit*., p. 766.

[47] Cf. Bartmann, *op. cit*., p. 468.

[48] *Op. cit*., p. 624.

[49] Practica și teoria indulgenței par să fie un exemplu foarte grăitor al influenței capitalismului în creștere. Nu doar că ideea că-ți puteai cumpăra iertarea de pedeapsă exprima o nouă apreciere a rolului eminent al banului, dar teoria actului de indulgență, formulată în 1343 de către papa Clement al VI-lea, arată de asemenea spiritul noii gândiri capitaliste. Clement al VI-lea a decretat că papei îi erau lăsate în grijă nenumăratele răsplăți dobândite de Hristos și de sfinți, prin urmare el putea distribui o parte din această comoară credincioșilor (Cf. R. Seeberg, *op. cit*., p. 621). Vedem aici conceptul de papă ca proprietar monopolist, deținând un imens capital moral, pe care-l folosește pentru beneficiul financiar propriu și pentru beneficiul moral al „clienților“ săi.

[50] Îi sunt îndatorat lui Charles Trinkaus pentru a-mi fi atras atenția asupra importanței literaturii mistice și a omiliilor, ca și pentru mai multe sugestii specifice menționate în acest paragraf.

[51] Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, capitolul I, i.

[52] *Ibidem*.

[53] Martin Luther, *The Bondage of the Will*, traducere în limba engleză de Henry Cole, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931, p. 74.

[54] *Op. cit*., p. 79. Această dihotomie — supunerea față de puterile superioare și dominarea celor inferioare — este, cum vom vedea mai târziu, caracteristică atitudinii caracterului autoritar. (*N.a.*)

[55] Cf. *Sermo de duplici iustitia* (*Predica despre cele două feluri de dreptate*), în *Luther Werke*, Weimar ed., Vol II.

[56] *Römerbrief*, 13, 1.

[57] „Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants“ (1525); *Works of Martin Luther*, traducere în engleză de C.M. Jacobs, A.T. Holman Company, Philadelphia, 1931, vol X., IV, p. 411. Cf. expunerea lui H. Marcuse despre atitudinea lui Luther față de libertate, în *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926.

[58] John Calvin, *Învățătura religiei creștine*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2003, vol. 1, Cartea III, capitolul IX, 1, pp. 838–839.

[59] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul II, 23, p. 690.

[60] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul VII, 1, p. 814.

[61] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul VII, 2, p. 816.

[62] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul XIV, 11, p. 905.

[63] Cf. J. Kulischer, *op. cit*., p. 249.

[64] Cf. Georgia Harkness, *John Calvin, The Man and His Ethics*, Henry Holt & Co., New

York, 1931, p. 151 ff.

[65] Cf. F. Borkenau, *Der übergang vom feudalen zum bürgherlichen Weltbild*, F. Alcan, Paris, 1934, p. 156 ff.

[66] *Op. cit*., vol. 2, Cartea III, capitolul XXI, 5, p. 93.

[67] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul II, 41, p. 711.

[68] *Op. cit*., vol. 1, Cartea III, capitolul VII, 3, p. 817.

[69] Acestei mențiuni din urmă i s-a acordat o atenție specială în lucrarea lui M. Weber (*op. cit.*), unde e considerată o legătură importantă între doctrina lui Calvin și spiritul capitalismului.

[70] Cf. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, o importantă contribuție la teza că indignarea morală este o trăsătură specifică a clasei mijlocii, în special a clasei mijlocii inferioare.

[71] Cf. Max Weber, *op. cit*., p. 102; Tawney, *op. cit*., p. 190; Ranulf, *op. cit*, p. 66 și urm.

[72] Freud a identificat ostilitatea omului împotriva lui însuși, inclusă în ceea ce a numit el Supraeu. De asemenea, a constatat că Supraeul era, la origine, internalizarea unei autorități exterioare și periculoase. Însă nu a făcut distincția între idealurile spontane, care fac parte din Eu, și imperativele internalizate care guvernează Eul… Punctul de vedere prezentat aici este analizat în detaliu în studiul meu despre psihologia autorității (*Autorität und Familie*, vol. coord. de M. Horkheimer, Alcan, Paris, 1934). Karen Horney a subliniat caracterul compulsiv al cerințelor Supraeului, în *Direcții noi în psihoanaliză.*

[73] O analiză mai detaliată a interacțiunii dintre factorii socioeconomici, ideologici și psihologici este dată în Apendice.

IV

CELE DOUĂ ASPECTE ALE LIBERTĂȚII PENTRU OMUL MODERN

Capitolul anterior a fost dedicat unei analize a înțelesului psihologic al doctrinelor principale ale protestantismului. S-a arătat că noile doctrine religioase au fost un răspuns la nevoile psihice care, în ele însele, au fost determinate de colapsul sistemului social medieval și de începuturile capitalismului. Analiza s-a centrat pe problema libertății în cele două accepțiuni ale sale; a arătat că eliberarea de legăturile tradiționale ale societății medievale, deși i-a dat individului un nou sentiment de independență, l-a făcut să se simtă, în același timp, singur și izolat, l-a umplut de îndoială și anxietate și l-a condus la o nouă supunere și la o activitate compulsivă și irațională.

În capitolul acesta, aș dori să arăt că dezvoltarea ulterioară a societății capitaliste a afectat personalitatea în aceeași direcție începută din perioada Reformei.

Prin doctrinele protestantismului, omul a fost pregătit psihologic pentru rolul pe care avea să-l joace în sistemul modern industrial. Sistemul, practica lui și spiritul care a evoluat din el, afectând toate aspectele vieții, au modelat întreaga personalitate a omului și au accentuat contradicțiile pe care le-am descris în capitolul anterior: au dezvoltat individul — și l-au făcut mai neajutorat; au sporit libertatea — și au creat

dependențe de tip nou. Nu încercăm să descriem efectul capitalismului asupra întregii structuri de caracter a omului, de vreme ce ne-am concentrat atenția asupra unui singur aspect al acestei probleme generale: caracterul dialectic al procesului de creștere a libertății. Scopul nostru este să arătăm că structura societății moderne afectează omul simultan în două moduri: el devine mai independent, mai încrezător în sine și mai critic, dar în același timp devine mai izolat, mai singur și mai speriat. Înțelegerea întregii probleme a libertății depinde de însăși abilitatea de a vedea ambele aspecte ale procesului și de a nu-l pierde din vedere pe unul urmărindu-l pe celălalt.

Sarcina este dificilă pentru că, în mod convențional, gândim în termeni nondialectici și suntem înclinați să ne îndoim că două tendințe contradictorii pot rezulta simultan dintr-o singură cauză. Mai mult, aspectul negativ al libertății, povara pe care i-o impune omului, e greu de conceput, mai ales de aceia a căror inimă bate pentru cauza libertății. Deoarece lupta pentru libertate din istoria modernă a fost concentrată pe combaterea *vechilor* forme de autoritate și constrângere, este firesc să consideri că, cu cât mai multe dintre aceste constrângeri tradiționale sunt eliminate, cu atât mai multă libertate s-a câștigat. Nu reușim, de regulă, să recunoaștem că, deși omul a scăpat de vechii dușmani ai libertății, au apărut noi dușmani, de natură diferită; dușmani care nu sunt neapărat constrângeri exterioare, ci factori interiori ce blochează realizarea deplină a libertății personalității. Noi considerăm, de exemplu, că eliberarea de credința religioasă constituie una dintre victoriile finale pentru libertate. Nu recunoaștem suficient că, deși este o victorie împotriva acelor puteri ale Bisericii și statului care nu îi îngăduiau omului să creadă potrivit propriei conștiințe, individul modern a pierdut în mare măsură capacitatea lăuntrică de a crede în orice nu este demonstrabil prin

mijloacele științelor naturale. Sau, ca luăm un alt exemplu, considerăm că libertatea de exprimare este ultima treaptă în marșul victoriei libertății. Uităm însă că, deși libertatea de exprimare constituie o victorie importantă în bătălia împotriva vechilor constrângeri, omul modern e în situația în care mare parte din ceea ce „el“ gândește și spune este ceea ce toți ceilalți gândesc și spun; că nu și-a dobândit abilitatea de a gândi original — adică, pentru el însuși —, singura care dă sens revendicării că nimeni nu poate interfera în exprimarea gândurilor sale. Din nou, suntem mândri că, în guvernarea vieții lui, omul a devenit liber în raport cu autoritățile exterioare, care îi spuneau ce să facă și ce să nu facă. Neglijăm însă rolul autorităților anonime, precum opinia publică și „bunul simț“, care sunt atât de puternice tocmai din pricina profundei noastre dispoziții de a ne conforma așteptărilor pe care toată lumea le are de la noi și din pricina la fel de profundei noastre frici de a fi diferiți. Cu alte cuvinte, suntem fascinați de creșterea libertății față de puterile *din afara* noastră și suntem orbi la existența constrângerilor, compulsiilor și fricilor *lăuntrice*, care tind să submineze sensul victoriilor pe care libertatea le-a repurtat împotriva dușmanilor săi tradiționali. Prin urmare, suntem înclinați să credem că problema libertății constă exclusiv în a câștiga și mai multă libertate de tipul celei obținute în decursul istoriei moderne și să credem că tot ce este necesar de făcut e să apărăm libertatea împotriva acelor puteri care o tăgăduiesc. Uităm că, deși fiecare dintre libertățile care au fost câștigate trebuie să fie apărate cu toată vigoarea, problema libertății nu este numai cantitativă, dar și calitativă; că nu avem doar de apărat și de lărgit libertatea tradițională, ci trebuie să dobândim un nou tip de libertate, una care să ne îngăduie să ne realizăm sinele individual, să avem încredere în acest sine și în viață.

Orice evaluare critică a efectului pe care sistemul industrial l-a avut asupra acestui tip de libertate interioară trebuie să înceapă cu înțelegerea deplină a progresului enorm pe care l-a adus capitalismul pentru dezvoltarea personalității umane. Într-adevăr, orice apreciere critică a societății moderne care neglijează această parte a tabloului se dovedește, de bună seamă, izvorâtă dintr-un romantism irațional și este susceptibilă că aduce critici capitalismului nu de dragul progresului, ci de dragul distrugerii celor mai importante realizări ale omului în istoria modernă.

Ceea ce a început protestantismul să facă, eliberând omul din punct de vedere spiritual, capitalismul a continuat în plan intelectual, social și politic. Libertatea economică a constituit baza acestei dezvoltări, iar clasa mijlocie, principala ei susținătoare. Individul nu mai era legat de un sistem social stabil, bazat pe tradiție și cu opțiuni relativ restrânse pentru realizarea personală dincolo de limitele tradiționale. Acum i se îngăduia și chiar era așteptat din partea lui să obțină succes, în materie de câștiguri economice, pe cât puteau să-i asigure eforturile, inteligența, curajul, chibzuința sau norocul lui. A lui era șansa de succes, al lui și riscul de a pierde și de a fi unul dintre cei uciși sau răniți în apriga bătălie economică în care fiecare lupta împotriva tuturor celorlalți. În sistemul feudal, limitele expansiunii sale îi erau stabilite înainte de a se fi născut; dar în sistemul capitalist, individul, mai ales membrul clasei mijlocii, avea o șansă — în ciuda numeroaselor limitări — de a reuși pe baza propriilor merite și acțiuni. El își putea stabili un țel, la care putea năzui și pe care adesea avea mari șanse să-l atingă. A învățat să se bizuie pe sine însuși, să ia decizii responsabile, să renunțe și la superstițiile mângâietoare și la cele înfricoșătoare. Omul a devenit din ce în ce mai liber de robia naturii; a supus forțele naturii într-o măsură nemaiauzită

și nevisată vreodată în istorie până atunci. Oamenii au devenit egali; deosebirile de castă și de religie, care odinioară fuseseră limitele naturale care blocau unificarea rasei umane, au dispărut, iar oamenii au învățat să se recunoască unii pe alții ca ființe umane. Lumea a devenit din ce în ce mai liberă de elementele mistificatoare; omul a început să se privească obiectiv, cu din ce în ce mai puține iluzii. Și libertatea politică s-a dezvoltat. Odată ce poziția sa economică s-a întărit, clasa mijlocie în ascensiune a putut să cucerească puterea politică, iar nou-dobândita putere politică a creat posibilități sporite de progres economic. Marile revoluții din Anglia și din Franța, ca și lupta pentru independență a Americii sunt evenimentele marcante ale acestei dezvoltări. Apogeul din evoluția libertății în sfera politică l-a constituit apariția statului democratic modern, bazat pe principiul egalității tuturor oamenilor și pe dreptul egal al oricui de a participa la guvernare prin reprezentanții aleși de el însuși. Se considera că fiecare om este capabil să acționeze potrivit propriilor interese și, în același timp, în concordanță cu binele comun al națiunii.

Într-un cuvânt, capitalismul nu doar că l-a eliberat pe om de legăturile tradiționale, dar a și contribuit la creșterea extraordinară a libertății pozitive, la cultivarea unei mentalități active, critice și responsabile.

Însă, cu toate că acesta a fost *unul* dintre efectele pe care l-a avut capitalismul asupra procesului de creștere a libertății, în același timp individul a devenit mai singur și mai izolat, marcat de un sentiment de neînsemnătate și de neputință.

Primul factor care trebuie menționat aici este una dintre caracteristicile generale ale economiei capitaliste: principiul activității individualiste. În contrast cu sistemul feudal al Evului Mediu, în care fiecare avea un loc fix într-un sistem social ordonat și transparent, economia capitalistă a pus individul în

întregime pe picioarele lui. Ce făcea, cum făcea, dacă reușea sau dădea greș era în totalitate treaba lui. Este evident că acest principiu a promovat procesul de individualizare și întotdeauna a fost menționat ca un punct important din beneficiile civilizației moderne. Însă prin promovarea „eliberării de…“, acest principiu a servit la retezarea tuturor legăturilor dintre un individ și ceilalți, izolându-l și separându-l astfel pe individ de semenii săi. Această dezvoltare fusese pregătită de învățăturile Reformei. În Biserica catolică, relația dintre individ și Dumnezeu fusese bazată pe calitatea de membru al bisericii. Biserica fusese legătura dintre el și Dumnezeu, restrângând, astfel, individualitatea lui, dar pe de altă parte făcându-l să stea în fața lui Dumnezeu ca o parte integrantă a unui grup. Protestantismul l-a făcut pe individ să stea singur în fața lui Dumnezeu. Credința, în perspectiva lui Luther, era o experiență în întregime subiectivă, iar la Calvin, convingerea mântuirii avea de asemenea aceeași calitate subiectivă. Individul, stând singur în fața autorității lui Dumnezeu, nu putea să nu se simtă zdrobit și să nu caute mântuirea în supunerea completă. Din punct de vedere psihologic, acest individualism spiritual nu este foarte diferit de individualismul economic. În ambele situații, individul este cu desăvârșire singur și stă izolat în fața puterii superioare, fie că e a lui Dumnezeu, fie că e a competitorilor sau a forțelor economice impersonale. *Relația individualistă cu Dumnezeu a fost pregătirea psihologică pentru caracterul individualist al acțiunilor seculare ale omului.*

Deși caracterul individualist al sistemului economic este incontestabil și doar efectul pe care acest individualism economic îl are în accentuarea singurătății individului poate părea îndoielnic, punctul de vedere pe care urmează să-l prezentăm contrazice unele dintre cele mai răspândite

concepții convenționale despre capitalism. Aceste concepții susțin că, în societatea modernă, omul a devenit centrul și scopul tuturor activităților, că tot ce face el face pentru sine, că principiul interesului personal și al egoismului sunt motivațiile atotputernice ale activității umane. Din ceea ce s-a spus la începutul acestui capitol se deduce că noi credem că acest lucru este adevărat doar într-o oarecare măsură. Omul a făcut mult pentru el însuși, pentru propriile scopuri, în ultimele patru sute de ani. Totuși mare parte din ceea ce i s-au părut a fi scopurile lui nu erau ale lui, dacă înțelegem prin „el“ nu „muncitorul“, „fabricantul“, ci ființa umană concretă, cu întregul său potențial emoțional, intelectual și senzorial. Pe lângă afirmarea individului pe care a prilejuit-o, capitalismul a condus și la o autonegare și la un ascetism, ceea ce este în directă continuare cu spiritul protestant.

Pentru a explica aceste ipoteze, trebuie să menționăm, mai întâi, un fapt care a fost deja enunțat în capitolul anterior. În sistemul medieval, capitalul era slujitorul omului, dar în sistemul modern a devenit stăpânul lui. În lumea medievală, activitățile economice erau mijloace pentru atingerea unui scop; scopul era viața însăși sau — în accepția Bisericii catolice — mântuirea spirituală a omului. Activitățile economice erau necesare; până și cei bogați puteau servi intențiilor lui Dumnezeu, însă toate activitățile externe aveau rost și demnitate numai câtă vreme sprijineau scopurile vieții. Activitatea economică și dorința de câștig de dragul câștigului i se păreau la fel de iraționale gânditorului medieval pe cât de irațională i se pare absența lor gânditorului modern.

În capitalism, activitatea economică, succesul, câștigurile materiale au devenit scopuri în sine. A devenit soarta omului să contribuie la creșterea sistemului economic, să acumuleze capital, nu în vederea propriei fericiri sau mântuiri, ci ca un

scop în sine. Omul a devenit o rotiță în vastul mecanism economic — una importantă, dacă deține mult capital, una insignifiantă dacă nu are deloc —, dar întotdeauna o rotiță în slujba unui scop din afara lui însuși. Acest consimțământ prompt de supunere a propriului sine la scopuri extraumane a fost, de fapt, pregătit de protestantism, cu toate că nimic nu a fost mai departe de intențiile lui Luther sau ale lui Calvin decât o astfel de supremație a activităților economice. Însă în învățăturile lor teologice au pus bazele acestei dezvoltări prin distrugerea temeliei spirituale a omului, a sentimentul său de demnitate și mândrie, învățându-l că activitatea sa nu avea alte scopuri în afara lui însuși.

Așa cum am văzut în capitolul anterior, unul dintre elementele principale din învățăturile lui Luther a fost sublinierea răutății naturii umane, a inutilității voinței și eforturilor lui. Calvin a pus același accent pe răutatea omului și a plasat în centrul sistemului său ideea că omul trebuie să se umilească, să-și încovoaie mândria personală la extrem; mai mult, că scopul vieții omului este numai slăvirea lui Dumnezeu, nimic pentru sine. Astfel, Luther și Calvin l-au pregătit psihologic pe om pentru rolul pe care avea să și-l asume în societatea modernă: de a simți că el personal este neînsemnat și de a fi gata să-și subordoneze viața exclusiv unor scopuri care nu sunt ale lui. Odată ce omul a fost gata să devină doar un mijloc de a slăvi un Dumnezeu care nu reprezenta nici dreptatea, nici dragostea, a fost suficient de pregătit să accepte rolul unui servitor al mașinăriei economice — eventual, al unui „Führer“.

Subordonarea individului ca mijloc pentru scopurile economice se bazează pe specificul modului de producție capitalist, care face din acumularea de capital intenția și țelul activității economice. Omul muncește de dragul profitului, dar

profitul pe care-l obține nu e pentru a fi cheltuit, ci pentru a fi investit ca nou capital; capitalul odată mărit aduce noi profituri, care sunt din nou investite și așa mai departe, în cerc. Au existat, bineînțeles, întotdeauna capitaliști care să cheltuie bani pe articole de lux, ca o „risipă ostentativă“, însă reprezentanților clasici ai capitalismului le face plăcere munca — nu cheltuiala. Principiul acumulării de capital, în loc de cheltuirea lui, este premisa realizărilor grandioase ale sistemului nostru industrial modern. Dacă omul n-ar fi avut atitudinea ascetică față de muncă și dorința de a investi roadele muncii lui în scopul dezvoltării capacităților productive ale sistemului economic, progresul nostru în stăpânirea naturii n-ar fi putut fi niciodată făcut; tocmai această creștere a forțelor productive ale societății este ceea ce, pentru prima oară în istorie, ne permite să întrevedem un viitor în care continua luptă pentru satisfacerea nevoilor materiale va înceta. Totuși, dacă principiul muncii de dragul acumulării de capital este, din punct de vedere obiectiv, de o enormă valoare pentru progresul omenirii, din punct de vedere subiectiv, l-a făcut pe om să muncească pentru scopuri extrapersonale, l-a transformat în serv al mașinăriei pe care el însuși a construit-o și, prin urmare, i-a sădit un sentiment de neînsemnătate personală și de neputință.

Până acum ne-am ocupat de acei indivizi din societatea modernă care aveau capital și au fost capabili să transforme profiturile obținute în noi investiții de capital. Indiferent dacă erau mari sau mici capitaliști, viața lor era dedicată îndeplinirii funcției lor economice: acumularea de capital. Însă ce s-a întâmplat cu cei lipsiți de capital și care își câștigau existența vânzându-și forța de muncă? Efectul psihologic al poziției lor economice n-a fost foarte diferit de acela al capitalistului. În primul rând, faptul de a fi angajat însemna că depindeai de

legile pieței, de prosperitate și depresiune economică, de efectele îmbunătățirilor tehnice aduse de angajator. Cei angajați erau manipulați direct de patron, acesta devenind reprezentantul unei puteri superioare căreia erau obligați să se supună. Acest lucru a fost mai cu seamă adevărat pentru poziția muncitorilor din deceniile de dinaintea și din cursul secolului al XIX-lea. După aceea, mișcarea sindicală i-a asigurat muncitorului o oarecare putere a lui, prin aceasta schimbând situația în care el nu era nimic altceva decât un obiect manipulabil.

Dar în afară de această dependență directă și personală a muncitorului față de angajator, angajatul, ca de altfel toată societatea, a fost impregnat de spiritul ascetismului și al supunerii față de scopuri extrapersonale, despre care am arătat că este o caracteristică a deținătorului de capital. Acest lucru nu este surprinzător. În orice societate, tonul general din cultură este dictat de spiritul celor mai puternice grupuri din societatea respectivă. Aceasta, în parte pentru că acele grupuri au puterea de a controla sistemul educațional, școlile, bisericile, presa, teatrul și, prin urmare, de a propaga ideile lor către întreaga populație; mai mult, aceste grupuri puternice dețin atât de mult prestigiu, încât păturile inferioare sunt mai mult decât dornice de a le accepta și a le imita valorile, identificându-se la nivel psihic cu ele.

Până aici, am susținut că modul de producție capitalist a făcut din om o unealtă pentru scopuri economice suprapersonale și a accentuat spiritul ascetismului și al insignifianței personale pentru care protestantismul pregătise terenul psihologic. Această teorie, totuși, intră în contradicție cu faptul că omul modern pare să fie motivat nu de o atitudine de sacrificiu și ascetism, ci, dimpotrivă, de un grad extrem de egoism și de urmărire a intereselor personale. Cum am putea

împăca faptul că, din punct de vedere obiectiv, el a devenit un servitor al unor scopuri care nu erau ale lui și, totuși, din punct de vedere subiectiv, credea despre sine că ar fi motivat de propriul interes? Cum am putea reconcilia spiritul protestantismului și insistența lui pe eliminarea egoismului cu doctrina modernă a egoismului care pretinde, ca să folosesc expresia lui Machiavelli, că egoismul este cea mai puternică forță motrice a comportamentului uman, că dorința de beneficiu personal este mai puternică decât orice considerente morale, că un om mai degrabă și-ar vedea tatăl murind decât să-și piardă averea? Poate această contradicție să fie explicată prin asumpția că insistența asupra eliminării egoismului a fost doar o ideologie care să mascheze egoismul fundamental? Deși acest gând s-ar putea să fie adevărat într-o oarecare măsură, suntem de părere că nu acesta este răspunsul complet. Pentru a indica în ce direcție s-ar putea afla răspunsul, trebuie să ne ocupăm de problema psihologică a egoismului cu toată complexitatea sa[74].

Premisa de la baza gândirii lui Luther și a lui Calvin, ca și de la baza teoriilor lui Kant și Freud, este următoarea: egoismul este identic cu dragostea de sine. Să-i iubești pe alții este o virtute, să te iubești pe tine însuți e un păcat. Mai mult, dragostea pentru alții și dragostea de sine se exclud reciproc.

Teoretic, avem aici o premisă greșită privitoare la natura dragostei. Iubirea nu este primordial „cauzată“ de un obiect specific, ci este o calitate latentă într-o persoană, actualizată doar de un anumit „obiect“. Ura este o dorință pasionată de distrugere; dragostea este o afirmare pasionată a unui „obiect“; nu este un „afect“, ci o năzuință activă și o conexiune lăuntrică, al căror obiectiv este fericirea, prosperarea și libertatea obiectului său[75]. Este o disponibilitate care, în principiu, se poate îndrepta asupra oricărei persoane și asupra oricărui

obiect, inclusiv asupra noastră înșine. Dragostea exclusivă este o contradicție în sine. De bună seamă, nu este accidental faptul că o anumită persoană devine „obiectul“ dragostei manifeste. Factorii care condiționează o asemenea alegere specifică sunt prea numeroși și prea complecși ca să-i analizăm aici. Chestiunea importantă, totuși, este că dragostea pentru un „obiect“ particular înseamnă doar actualizarea și focalizarea iubirii latente asupra unei persoane; nu înseamnă, cum sugerează ideea de iubire romantică, c-ar exista o singură persoană pe lume pe care cineva s-o poată iubi, că este marea șansă a vieții cuiva să găsească acea persoană și că dragostea pentru una are ca rezultat retragerea iubirii față de toate celelalte. Tipul de dragoste care poate fi simțit numai față de o singură persoană demonstrează, tocmai prin acest fapt, că nu este dragoste, ci un atașament sado-masochist. Prețuirea conținută în dragoste este dirijată către persoana iubită ca o incarnare a calităților esențial umane. Dragostea pentru o persoană presupune dragoste pentru om ca atare. Dragostea pentru ființa umană ca atare nu este, așa cum se presupune frecvent a fi, o abstracțiune care urmează „după“ dragostea pentru o singură persoană sau o lărgire a experienței cu un „obiect“ specific, ci este premisa acesteia, deși, genetic, este dobândită în contactul cu niște indivizi concreți.

De aici, rezultă că, în principiu, propria mea persoană poate fi la fel de bine un obiect al dragostei mele ca și o altă persoană iubită. Afirmarea vieții mele, a fericirii, a prosperării și a libertății provine din prezența disponibilității fundamentale și a capacității pentru o astfel de prețuire. Dacă un individ are această disponibilitate, atunci o are și față de el însuși; dacă nu poate să-i „iubească“ decât pe ceilalți, atunci nu poate iubi deloc.

Egoismul nu este identic cu iubirea de sine, ci, în mod

diametral, opusul ei. Egoismul este un tip de lăcomie. Ca orice lăcomie, manifestă insațiabilitate, o consecință fiind faptul că nu există niciodată o reală satisfacție. Lăcomia este o prăpastie fără fund care epuizează persoana într-un efort necontenit de a satisface nevoile fără a atinge vreodată satisfacția. O atentă observație arată că, în vreme ce persoana egoistă este întotdeauna anxios preocupată de sine, ea nu este niciodată satisfăcută, este întotdeauna neliniștită, întotdeauna dominată de teama că nu obține destul, că îi va lipsi ceva, că va fi privată de ceva. Ea este cuprinsă de o invidie arzătoare față de oricine ar putea avea mai mult. Dacă ne uităm și mai îndeaproape, mai ales la dinamica inconștientă, descoperim că acest tip de persoană nu este, în esență, îndrăgostită de sine, ci se antipatizează profund.

Această aparentă contradicție este ușor de lămurit. Egoismul este izvorât tocmai din această lipsă de iubire pentru sine. Persoana care nu se iubește pe sine, care nu este de acord cu sine, trăiește într-o constantă anxietate în privința sa. Nu are siguranța interioară care poate exista numai pe baza iubirii autentice și a prețuirii „obiectului iubit“. Ea va fi îngrijorată pentru sine, lacomă să obțină totul pentru sine, de vreme ce, în esență, îi lipsesc securitatea și satisfacția. Același lucru este adevărat și în privința așa-numitei persoane narcisice, care nu e atât preocupată să obțină lucruri pentru ea însăși, cât să se admire pe sine. În vreme ce, la suprafață, aceste persoane par foarte îndrăgostite de ele însele, în realitate nu se iubesc, iar narcisismul lor — ca și egoismul — este o supracompensare pentru fundamentala lipsă de iubire de sine. Freud a arătat că persoana narcisică și-a retras dragostea față de ceilalți și a îndreptat-o asupra propriei persoane. Dacă prima parte a acestei aserțiuni este adevărată, a doua este eronată. Narcisistul nu-i iubește nici pe ceilalți, dar nici pe sine.

Să ne întoarcem acum la întrebarea care ne-a condus la această analiză psihologică a egoismului. Ne vedem confruntați cu contradicția că omul modern crede că este motivat de interesul personal și, totuși, în realitate viața lui este dedicată unor scopuri care nu sunt ale lui, în același fel în care Calvin considera că unicul scop al existenței umane era nu pentru gloria omului, ci pentru slava Domnului. Am încercat să arătăm că egoismul provine din lipsa afirmării și a iubirii pentru adevăratul sine, adică pentru întreaga ființă umană concretă, cu toate potențialitățile sale. „Sinele“ în interesul căruia omul modern acționează este sinele social, un sine care este esențialmente constituit de rolul pe care individul trebuie să-l joace și care, în realitate, este doar deghizarea subiectivă a funcției sociale a omului în societate. Egoismul modern este lăcomia izvorâtă din frustrarea sinelui real și al cărei obiect este sinele social. În vreme ce omul modern pare a fi caracterizat de afirmarea plenară a sinelui, în realitate sinele lui a fost slăbit și redus la un segment al sinelui complet — la intelect și la dorința de putere — cu excluderea tuturor celorlalte părți ale personalității globale.

Chiar dacă această observație este adevărată, oare creșterea stăpânirii peste natură nu a dus la o întărire a sinelui individual? Este adevărat, într-o oarecare măsură, și măsura în care este adevărat privește latura pozitivă a dezvoltării individului, pe care nu vrem s-o pierdem din vedere. Însă cu toate că omul a atins un remarcabil grad de stăpânire a naturii, societatea nu deține controlul asupra forțelor pe care le-a creat. Raționalitatea sistemului de producție, în aspectele sale tehnice, este secondată de iraționalitatea sistemului nostru de producție în aspectele sale sociale. Crizele economice, șomajul și războiul guvernează soarta omului. Omul și-a construit propria lume; a construit fabrici și case, produce mașini și haine, cultivă cereale

și fructe. Dar a devenit înstrăinat de produsul mâinilor sale, nu mai este adevăratul stăpân al lumii pe care a construit-o; dimpotrivă, această lume făcută de mâna omului a devenit stăpâna lui, în fața căreia el se înclină, pe care încearcă s-o domolească sau s-o manipuleze cât poate. Munca mâinilor sale a devenit Dumnezeul lui. El pare să fie mânat de interesul personal, dar în realitate sinele lui complet, cu toate potențialitățile sale concrete, a devenit un instrument pentru scopurile mașinăriei pe care mâinile sale au construit-o. El își păstrează iluzia de a fi centrul lumii și, cu toate acestea, este pătruns de un acut sentiment de insignifianță și de neputință, același pe are strămoșii lui îl aveau, odinioară, în mod conștient, raportându-se la Dumnezeu.

Sentimentul de izolare și neputință al omului modern este și mai adâncit de caracterul pe care l-au asumat toate relațiile sale umane. Relația concretă a unui individ cu altul și-a pierdut caracterul direct și uman și a dobândit unul de manipulare și instrumentalitate. În toate relațiile sociale și personale, legile pieței decid. Evident că relația dintre competitori trebuie să fie bazată pe o indiferență umană reciprocă. Altminteri, oricare dintre ei ar ajunge să fie paralizat în îndeplinirea sarcinilor sale economice — care constau în a lupta unul cu celălalt și a nu se abține de la distrugerea economică efectivă a celuilalt, dacă e necesar.

Relația dintre angajator și angajat este pătrunsă de același spirit de indiferență. Cuvântul „angajator“ cuprinde în el toată povestea: deținătorul de capital folosește o altă ființă omenească așa cum se folosește[76] de o mașină. Amândoi se folosesc unul de altul pentru atingerea propriilor interese economice; relația lor este una în care amândoi sunt mijloace în vederea unui scop, amândoi își sunt reciproc folositori. Nu este o relație între două ființe umane care au vreun alt interes în

afara acestei utilități reciproce. Aceeași utilitate decide și relația dintre dintre omul de afaceri și clientul său. Clientul este un obiect manipulabil, nu o persoană concretă ale cărei scopuri omul de afaceri e interesat de a le satisface. Atitudinea față de muncă are o calitatea utilitară; spre deosebire de meșteșugarul medieval, industriașul modern nu este interesat în primul rând de ce anume produce; el produce exclusiv pentru a obține profit din investiția lui de capital și ceea ce produce depinde în mod esențial de piața care promite că investiția lui de capital într-o anume branșă se va dovedi profitabilă.

Nu doar relațiile economice, dar și relațiile personale dintre oameni au acest caracter de alienare: în loc să fie relații între ființe umane, ele împrumută caracterul relațiilor dintre lucruri. Dar probabil cel mai important și mai devastator exemplu al acestui spirit utilitarist și al alienării este relația individului cu el însuși[77]. Omul nu numai că vinde marfă, el se vinde pe sine și se percepe ca o marfă. Muncitorul își vinde forța fizică; omul de afaceri, medicul, funcționarul își vând „personalitatea“. Trebuie să aibă o „personalitate“, dacă vor să-și vândă produsele sau serviciile. Personalitatea trebuie să fie una plăcută, dar pe lângă aceasta, posesorul trebuie să îndeplinească o sumă de alte condiții: să aibă energie, să aibă inițiativă, să aibă una, să aibă alta, în funcție de necesitățile poziției sale specifice. La fel ca în cazul oricărei alte mărfi, piața este cea care decide valoarea acestor calități umane și decide până și existența lor. Dacă nu există nicio utilitate pentru calitățile pe care o persoană le oferă, atunci persoana aceea *nu are* nicio calitate; întocmai cum o marfă nevandabilă este lipsită de valoare, cu toate că ar putea avea valoarea ei de întrebuințare. Astfel, încrederea în sine, „percepția de sine“, este doar un indiciu despre ce cred ceilalți despre individul respectiv. Certitudinea valorii sale nu vine dinspre el, ci ține de popularitatea și succesul lui pe piață. Dacă

este luat în seamă, este cineva; dacă nu e popular, pur și simplu este un nimeni. Dependența stimei de sine de succesul „personalității“ este motivul pentru care, pentru omul modern, popularitatea are această importanță uriașă. De ea depinde nu doar dacă se află sau nu în fruntea celorlalți în chestiuni practice, ci de asemenea, și dacă își poate păstra stima de sine sau va cădea în abisul sentimentelor de inferioritate[78].

Am încercat să arătăm cum noua libertate pe care capitalismul i-a adus-o individului a consolidat efectul pe care libertatea religioasă a protestantismului îl imprimase deja asupra lui. Individul a devenit mai singur, mai izolat, a devenit un instrument în mâinile copleșitoarelor forțe din afara lui însuși; a devenit un „individ“, dar unul dezorientat și nesigur. Au existat factori care să-l ajute să-și înfrângă manifestările deschise ale acestei nesiguranțe fundamentale. În primul rând, sinele său și-a găsit susținere în posesia proprietății. „El“ ca persoană și proprietatea pe care o deținea nu puteau fi separați. Hainele unui om sau casa lui făceau parte din el însuși în aceeași măsură ca și corpul lui. Cu cât mai puțin simțea că era cineva, cu atât mai multă nevoie avea de posesiuni. Dacă individul nu deținea nicio proprietate sau o pierdea, era lipsit de o foarte importantă parte a „sinelui“ și, într-un fel, nu era considerat a fi o persoană completă, nici de ceilalți, nici de el însuși.

Alți factori care îi sprijineau sinele slăbit erau prestigiul și puterea. Acestea erau, pe de-o parte, rezultatul posesiunii proprietății, pe de altă parte, rezultatul direct al succesului în domeniile de competiție. Admirația celorlalți și puterea asupra lor, adăugate la sprijinul pe care i-l oferea proprietatea, îi întăreau sinele individual nesigur.

Pentru cei care aveau mai puține proprietăți și prestigiu social, familia era o sursă de prestigiu individual. În mijlocul ei,

individul se putea simți „cineva“. Soția și copiii îi dădeau ascultare, el era centrul scenei și își accepta naiv rolul ca pe dreptul său natural. Putea să fie un nimeni în relațiile sociale, dar acasă la el era un rege. În afară de familie, și mândria națională (iar în Europa, și mândria de clasă) îi dădea, de asemenea, un sentiment de importanță. Chiar dacă personal era un nimeni, era mândru că aparține unui grup pe care-l putea percepe ca fiind superior, prin comparație, altor grupuri.

Acești factori de susținere ai sinelui slab trebuie deosebiți de acei factori despre care am vorbit la începutul acestui capitol: libertatea economică și politică reală, oportunitatea pentru inițiativa individuală, creșterea cunoașterii raționale. Acești factori din urmă au întărit într-adevăr sinele și au condus la dezvoltarea individualității, independenței și rațiunii. Factorii de sprijin, pe de altă parte, au ajutat doar ca o compensație pentru insecuritate și anxietate. Nu le-au eliminat, ci le-au acoperit și, astfel, l-au ajutat pe individ să se simtă în mod conștient în siguranță; dar acest sentiment era parțial, numai de suprafață, și dura numai cât timp factorii de sprijin erau prezenți.

Orice analiză detaliată a istoriei europene și americane a perioadei dintre Reformă și zilele noastre ar putea arăta cum cele două tendințe inerent contradictorii legate de evoluția „eliberării de…“ și a „libertății să…“ au existat în paralel — sau mai degrabă au fost continuu întrețesute. Din nefericire, o astfel de analiză depășește cadrul acestei cărți și trebuie rezervată altei lucrări. În anumite perioade, în anumite grupuri sociale, libertatea umană în sensul ei pozitiv — legat de tăria și demnitatea sinelui — a fost factorul dominant; în linii mari, aceasta s-a întâmplat în Anglia, în Franța, în America și în Germania, când clasa mijlocie și-a câștigat victoriile, economice și politice, asupra reprezentanților vechii ordini. În această

luptă pentru libertatea pozitivă, clasa mijlocie a putut recurge la acea perspectivă a protestantismului care sublinia autonomia și demnitatea umană; în vreme ce Biserica catolică s-a aliat, în scopul păstrării privilegiilor sale, cu acele grupuri care se opuneau mișcării de emancipare, doar pentru a-și păstra propriile privilegii.

În gândirea filosofică a epocii moderne, descoperim de asemenea că aceste două ipostaze ale libertății rămân întrețesute, așa cum au fost deja în doctrinele teologice ale Reformei. Astfel, pentru Kant și Hegel, autonomia și libertatea individului sunt postulatele centrale din sistemele lor și, cu toate acestea, ei consideră individul ca fiind subordonat scopurilor unui stat atotputernic. Filosofii din perioada Revoluției franceze și, din secolul al XIX-lea, Feuerbach, Marx, Stirner și Nietzsche, au exprimat din nou, în mod categoric, ideea că individul nu ar trebui să fie supus niciunui scop exterior prosperității și fericirii personale. Însă, filosofii reacționari din același secol postulează explicit subordonarea individului față de autoritatea spirituală și seculară. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea reprezintă apogeul tendinței spre eliberarea umană în sens pozitiv. Nu doar clasa mijlocie a participat la consolidarea libertății, dar și clasa muncitoare, devenită un agent activ și liber, luptând pentru propriile interese economice și, în același timp, pentru interesele mai largi ale omenirii.

Odată cu faza monopolistă a capitalismului, care s-a intensificat în ultimele decenii, ponderea celor două curente de libertate umană pare să se fi schimbat. Acei factori care tindeau să slăbească sinele individului au câștigat în importanță, pe când cei care întăreau individul au pierdut, prin comparație, din importanță. Sentimentele individului de neputință și de singurătate s-au accentuat, „eliberarea“ lui de toate legăturile

tradiționale a devenit mai pronunțată, dar posibilitățile lui de realizare economică individuală s-au restrâns. El se simte amenințat de forțe gigantice, iar situația lui seamănă din multe puncte de vedere cu aceea din secolele XV–XVI.

Cel mai important factor în această evoluție este puterea crescută a capitalului monopolist. Concentrarea de capital (nu de bogăție) în anumite sectoare ale sistemului nostru economic a redus posibilitățile de succes prin inițiativa, curajul și inteligența individuale. În acele sectoare în care capitalul monopolist a fost victorios, independența economică a multora a fost distrusă. Pentru cei care continuă să se zbată, în special pentru o mare parte a clasei mijlocii, lupta capătă caracterul unei bătălii împotriva morilor de vânt, căci sentimentul de încredere în inițiativa personală și de curaj este înlocuit de un sentiment de neputință și deznădejde. O imensă putere, deși secretă, asupra întregii societăți este exercitată de un grup restrâns, de deciziile căruia depinde soarta unei mari părți a societății. Inflația din Germania din 1923 sau Depresiunea americană din 1929 au crescut sentimentul de insecuritate și au zdruncinat multora speranța de a răzbi prin propriile eforturi, ca și credința tradițională în posibilitățile nelimitate de succes.

Întreprinzătorul din afacerile mici și mijlocii, care practic e amenințat de copleșitoarea putere a capitalului superior, poate continua să facă profituri și să-și păstreze independența, dar amenințarea atârnând deasupra capului său i-a adâncit insecuritatea și neputința cu mult peste cât însemnau altădată. În lupta cu giganticii competitori monopoliști este ca și pierdut, în vreme ce altădată obișnuia să lupte cu egali ai săi. Dar situația psihologică a acelor oameni de afaceri independenți, pentru care dezvoltarea industriei moderne a creat noi funcții economice, este de asemenea diferită de aceea a vechiului om de afaceri independent. O ilustrare a acestei diferențe se poate

vedea în tipul omului de afaceri independent care uneori e citat ca exemplu de dezvoltare a unui nou tip de existență a clasei mijlocii: proprietarul de benzinărie. Mulți dintre ei sunt, economic, independenți. Dețin afacerea lor, la fel ca cel care avea o băcănie sau croitorul care făcea costume. Dar ce deosebire între vechiul și noul tip de om de afaceri independent! Proprietarul de băcănie avea nevoie de multe cunoștințe și pricepere. Avea o mulțime de comercianți angro de la care să cumpere și îi putea alege după ceea ce socotea el că ar fi cel mai bun preț și după calitatea pe care și-o dorea; avea mulți clienți individuali, ale căror nevoi trebuia să le cunoască, pe care trebuia să-i sfătuiască la cumpărare și față de care trebuia să decidă dacă le putea sau nu acorda încredere. Pe ansamblu, rolul omului de afaceri de tip vechi nu se baza doar pe independență, căci necesita și un plus de pricepere, un serviciu individualizat, cunoștințe și inițiativă. Situația proprietarului de benzină, pe de altă parte, este cu totul diferită. Există o singură marfă pe care o vinde: motorină și benzină. Este limitat în poziția sa de negociator cu marile companii petroliere. El repetă mecanic același act de a umple rezervoarele cu motorină și benzină, la nesfârșit. Are mai puține prilejuri de a-și arăta priceperea, inițiativa, implicarea individuală, decât avea odinioară vechiul băcan. Profitul lui e determinat de doi factori: prețul pe care trebuie să-l plătească pentru benzină și motorină și numărul de automobiliști care se opresc la stația lui. Ambii factori sunt, în mare măsură, în afara puterii sale de control; el doar funcționează ca agent între vânzătorul angrosist și client. Din punct de vedere psihologic, nu prea are importanță dacă este angajatul unui concern sau este om de afaceri „independent“; este doar o rotiță în vasta mașinărie de distribuție.

Cât despre noua clasă de mijloc, constând în funcționari al

căror număr a crescut odată cu extinderea marilor afaceri, este evident că poziția lor este foarte diferită de acel vechi tip de om ce se ocupa de afaceri mici, independente. S-ar putea susține că, deși ei nu mai sunt independenți, în sens formal, în realitate oportunitățile pentru dezvoltarea inițiativei și inteligenței ca baze ale succesului sunt la fel de mari sau chiar mai mari decât erau pentru croitorul sau băcanul de tip vechi. Este adevărat, într-un sens, deși nu se știe exact în ce măsură. Însă, din punct de vedere psihologic, situația funcționarului este diferită. El face parte dintr-un amplu angrenaj economic, are o sarcină strict specializată, se află într-o acerbă competiție cu sute de alți funcționari în aceeași poziție și este concediat fără milă dacă rămâne în urmă. Pe scurt, chiar dacă șansele de succes sunt uneori mai mari, el și-a pierdut foarte mult din securitatea și independența vechiul om de afaceri; s-a transformat într-o rotiță, uneori mai mică, alteori mai mare, a unei mașinării care îi impune ritmul ei, pe care nu o poate controla și în comparație cu care este complet insignifiant.

Efectul psihologic al vastității și superiorității puterii marilor întreprinderi are consecințe asupra funcționarului. În întreprinderile mai mici de odinioară, funcționarul își cunoștea personal șeful și era obișnuit cu întreaga întreprindere, pe care putea s-o examineze; deși era angajat și concediat potrivit legilor pieței, se afla într-o relație oarecum concretă cu șeful lui și cu afacerea, ceea ce îi dădea sentimentul că știa pe ce pământ calcă. Omul dintr-o uzină cu mii de angajați se află într-o cu totul altă situație. Șeful a devenit o figură abstractă — el nu-l vede niciodată; „managementul“ este o putere anonimă cu care el tratează indirect și față de care el, ca individ, este insignifiant. Întreprinderea are asemenea proporții, încât el nu poate vedea dincolo de limitele micului sector în legătură cu postul lui particular.

Situația a fost oarecum echilibrată de uniunile sindicale. Acestea nu doar că au îmbunătățit poziția economică a muncitorului, dar au avut și importantul efect psihologic de a-i da sentimentul de putere și semnificație în comparație cu giganții cu care are de-a face. Din nefericire, multe uniuni sindicale au devenit ele însele organizații-mamut, în care e prea puțin loc pentru inițiativa membrului individual. Acesta își plătește cotizațiile și votează, din când în când, dar este, din nou, doar o mică rotiță într-o mașinărie mai mare. Este extrem de important ca sindicatele să devină organisme bazate pe cooperarea activă a fiecărui membru și să se organizeze în așa fel încât fiecare membru să participe activ la viața organizației, simțindu-se responsabil pentru ceea ce se petrece.

Insignifianța individului în zilele noastre se referă nu doar la rolul său ca om de afaceri, angajat sau muncitor manufacturier, dar și la rolul său de client. O schimbare dramatică a avut loc în rolul clientului din ultimele decenii. Clientul care se ducea la un magazin deținut de un negustător independent era sigur că va primi o atenție personală; cumpărătura lui individuală era importantă pentru proprietarul magazinului; era primit ca o persoană care conta, preferințele sale erau studiate; însuși actul cumpărării îi dădeau un sentiment de importanță și demnitate. Ce deosebire față de relația unui client cu magazinul universal! Clientul este impresionat de vastitatea clădirii, de numărul de angajați, de abundența de marfă etalată; toate acestea îl fac să se simtă, prin comparație, mic și lipsit de importanță. Ca individ, nu are nicio importanță pentru magazinul universal. Este doar „un“ client; magazinul universal nu vrea să-l piardă, pentru că acesta ar fi un semnal că lucrurile n-au mers cum trebuie și înseamnă că magazinul ar putea pierde și alți clienți din același motiv. În calitate de client abstract, el este important; în calitate de client

concret este cu desăvârșire neimportant. Nimeni nu se bucură că a venit, pe nimeni nu interesează în mod deosebit ce-și dorește. Actul cumpărării a devenit similar cu a te duce la poștă să iei timbre.

Situația e și mai accentuată de metodele moderne de reclamă. Promoțiile vechilor oameni de afaceri erau esențial raționale. Omul își cunoștea marfa, știa nevoile clientului și, pe baza acestor cunoștințe, încerca să vândă. De bună seamă, promovările sale nu erau pe deplin obiective și se folosea de persuasiune cât de mult putea; totuși, ca să fie eficientă, promovarea trebuia să fie rațională și de bun-simț. Un amplu sector al publicității moderne este diferit; nu face apel la rațiune, ci la emoție; ca orice alt tip de sugestie hipnotică, încearcă să inducă emoțional obiectele și apoi să le propună judecății. Acest tip de reclamă impresionează clientul prin tot soiul de mijloace: prin repetiția aceleiași formule, la nesfârșit; prin influența unei figuri autoritare, ca aceea a unei doamne din înalta societate sau a unui boxer faimos care fumează o anumită marcă de țigări; prin atragerea clientului după ce i-au fost neutralizate abilitățile critice prin senzualitatea unei fete frumoase; prin terorizarea lui cu amenințări de „miros de transpirație“ sau de „halitoză“; sau, și mai mult, prin stimularea reveriilor lui despre o îmbunătățire bruscă a cursului vieții dacă va achiziționa o anumită cămașă sau un anumit săpun. Toate aceste metode sunt esențial iraționale; n-au nicio legătură cu proprietățile mărfii și nu fac decât să înăbușe și să desființeze capacitățile critice ale clientului ca un drog sau o hipnoză propriu-zisă. Ele îi oferă o oarecare satisfacție prin natura reveriei, la fel ca filmele artistice, dar în același timp îi intensifică sentimentul de micime și neputință.

De altfel, aceste metode de a amorți capacitatea de judecată critică sunt mai periculoase pentru democrația noastră decât

multe dintre atacurile directe asupra ei și sunt mai imorale — în termeni de integritate umană — decât literatura indecentă, a cărei publicare o pedepsim. Organizația consumatorilor a încercat să-i restaureze clientului abilitatea critică, demnitatea și sentimentul importanței, operând astfel într-o direcție similară organizațiilor sindicale. Până acum, însă, n-a căpătat anvergură, rămânând la nivelul de începuturi modeste.

Ceea ce este adevărat în sfera economică este adevărat și în sfera politică. În primele zile ale democrației, au existat diverse tipuri de aranjamente în care individul putea participa concret și activ la votarea anumitei decizii sau pentru un anumit candidat la o funcție. Problemele care se cereau rezolvate îi erau familiare, ca și candidații; actul votării, adesea efectuat în cadrul unei întruniri a întregii populații a unui oraș, avea calitatea unui proces concret în care individul conta cu adevărat. Astăzi, votantul este confruntat cu partide-mamut, la fel de distante și de zdrobitoare ca și organizațiile-mamut ale industriei. Problemele sunt complicate și făcute mai confuze prin diversele metode de a le masca. Votantul îl mai poate vedea pe candidatul său în timpul campaniei; dar de la inventarea radioului, e mai puțin probabil să-l vadă așa de des, pierzând astfel unul dintre ultimele mijloace de a-l evalua pe candidatul „său“. În realitate, i se oferă să aleagă dintre doi sau trei candidați de către mașinăriile de partid; dar acești candidați nu sunt alegerea „lui“, el și ei știu prea puține unii despre ceilalți, iar relația lor este tot atât de abstractă cum a devenit majoritatea celorlalte relații.

Ca și efectul reclamelor asupra clientului, metodele de propagandă politică tind să adâncească sentimentul de insignifianță a votantului individual. Repetarea sloganurilor și accentul pus pe factori care n-au nicio legătură cu interesele în joc îi amorțesc capacitățile critice. În propaganda politică,

apelul clar și rațional la gândirea lui e mai curând excepția decât regula — chiar și în țările democratice. Confruntat cu puterea și mărimea partidelor, demonstrate în propaganda lor, votantul individual nu poate decât să se simtă mic și insignifiant.

Toate acestea nu înseamnă că reclamele și propaganda politică subliniază deschis insignifianța individului. Dimpotrivă; ele flatează individul, făcându-l să pară important și pretinzând că fac apel la judecata lui critică, la simțul lui de discernământ. Însă aceste prefăcătorii sunt esențialmente o metodă de a slăbi suspiciunile individului și de a-l ajuta să se păcălească singur în privința caracterului individual al deciziei lui. Nu cred că trebuie să mai spun că propaganda despre care am discutat nu este în întregime irațională și că există diferențe în ponderea elementelor raționale din propaganda diverselor partide și a candidaților respectivi.

O seamă de alți factori s-au adăugat la adâncirea sentimentului de neputință a individului. Scena economică și politică este mai complexă și mai amplă decât odinioară; individul are mai puțin abilitatea de a o cuprinde cu înțelegerea sa. Amenințările cu care este confruntat au crescut și în dimensiune. Un șomaj structural al multor milioane de oameni a dus la creșterea sentimentului de insecuritate. Cu toate că sprijinul acordat șomerilor prin mijloace publice a reușit, în mare măsură, să contracareze rezultatele șomajului, nu doar economic, dar și psihologic, rămâne totuși faptul că, pentru marea majoritate a oamenilor, povara șomajului este greu de purtat psihologic și teama aceasta le umbrește toată viața. Să ai un loc de muncă — indiferent ce fel de muncă — reprezintă pentru mulți tot ce și-ar putea dori de la viață și ceva pentru care ar trebui să fie recunoscători. Șomajul a adâncit, de asemenea, teama de bătrânețe. Pentru multe locuri de muncă

numai tinerii, chiar și lipsiți de experiență, dar încă adaptabili, sunt doriți — adică aceia care încă pot fi transformați fără dificultate în rotițele necesare organizației respective.

Amenințarea cu războiul a accentuat sentimentul individual de neputință. Desigur, războaie au fost și-n secolul trecut. Dar de la ultimul război, posibilitățile de distrugere au crescut enorm — anvergura oamenilor afectați de un război a devenit atât de mare, încât îi cuprinde practic pe toți, fără excepție —, astfel încât amenințarea unui nou război a devenit un coșmar care, deși probabil neconștientizat de mulți oameni înainte ca țara lor să fie într-adevăr implicată într-un război, le-a umbrit viețile și le-a adâncit sentimentele de frică și neputință individuală.

„Stilul“ întregii perioade corespunde imaginii pe care am schițat-o. Întinderea orașelor în care individul se simte pierdut, clădirile înalte cât munții, bombardamentul acustic constant din partea radioului, titlurile știrilor-bombă care se schimbă de trei ori pe zi, încât omul nu are nicio șansă să decidă ce e important, spectacolele în care o sută de fete își dovedesc abilitatea cu precizie de ceas de a elimina individualul și de a se purta ca o mașinărie puternică, deși plăcută, ritmul sincopat al jazzului — toate acestea și multe alte detalii sunt expresia unei ordini în care individul este confruntat cu dimensiuni incontrolabile, în comparație cu care el este doar o particulă infimă. Tot ce poate face este să intre în rând, ca un soldat în marș sau ca un muncitor la o bandă de producție nesfârșită. Poate acționa, dar sentimentul de independență, de sens, i-a dispărut.

Gradul în care omul de rând din America este cuprins de sentimentul de teamă și de insignifianță pare să-și găsească expresia elocventă în popularitatea filmelor cu Mickey Mouse. În ele există o unică temă — cu multe variațiuni — care decurge

întotdeauna astfel: o creatură mică este persecutată și primejduită de ceva copleșitor de puternic, care amenință s-o ucidă sau s-o înghită pe mica vietate. Mica vietate fuge și, în cele din urmă, reușește să scape sau chiar să-și rănească dușmanul. Oamenii n-ar fi dispuși să se uite continuu la multiplele variațiuni ale acestei unice teme, dacă nu le-ar atinge o coardă sensibilă foarte apropiată de viața lor emoțională. Se pare că vietatea amenințată de un dușman puternic și ostil este însuși spectatorul; se poate identifica cu acel personaj: așa se simte și *el* și la fel e situația lui. Dar, bineînțeles, dacă n-ar fi finalurile fericite, n-ar exista această atracție continuă. În felul acesta, spectatorul își retrăiește propriile temeri și sentimentele de neputință, iar la final capătă sentimentul reconfortant că, în pofida tuturor adversităților, el va fi salvat și chiar îl va învinge pe cel puternic. Totuși — iar aici este partea semnificativă și tristă a acestui „final fericit“ —, salvarea lui stă mai mult în abilitatea sa de a fugi și în accidentele neprevăzute care fac imposibil pentru monstru să-l mai prindă.

Situația în care se află individul în epoca noastră a fost deja prevăzută de gânditorii vizionari din secolul al XIX-lea. Kierkegaard descrie individul neajutorat sfâșiat și chinuit de îndoieli, copleșit de sentimentul singurătății și al insignifianței. Nietzsche prevede apariția nihilismului, care avea să devină manifest în nazism și alcătuiește tabloul unui „supraom“ ca negare a individului insignifiant și lipsit de direcție pe care îl vedea în realitate. Tema neputinței omului și-a găsit o expresie punctuală în scrierile lui Franz Kafka. În *Castelul*, descrie un om care vrea să intre în legătură cu misterioșii locuitori ai unui castel, care ar trebui să-i spună ce să facă și să-i indice locul său în lume. Toată viața lui constă în disperatele sale eforturi de a intra în legătură cu ei, dar nu reușește niciodată și este lăsat singur, cu un sentiment de profundă zădărnicie și neajutorare.

Sentimentul de izolare și de neputință este frumos exprimat în următorul fragment de Julian Green: „Știam că nu contam deloc în comparație cu universul, știam că noi nu însemnam nimic; dar să fii un incomensurabil nimic pare, într-un fel, deopotrivă copleșitor și liniștitor. Cifrele acelea, dimensiunile acelea mai presus de puterea minții omenești sunt complet zdrobitoare. Există ceva, orice, de care să ne putem agăța? În acest haos de iluzii în care suntem aruncați cu capul înainte, există un singur lucru care se detașează ca adevărat — dragostea. Restul e nimicnicie, un spațiu gol. Ne uităm într-un abis imens și întunecat. Și ne e frică“[79].

Cu toate acestea, sentimentul de izolare individuală și de neputință, așa cum a fost exprimat de acești scriitori și cum este simțit de mulți dintre așa-numiții nevrotici, este străin persoanei normale obișnuite. E un sentiment mult prea înfricoșător ca să-l conștientizeze. Îl acoperă sub rutina zilnică a activităților sale, prin siguranța și aprobarea pe care le găsește în relațiile sale private sau sociale, prin succesul în afaceri, prin oricât de multe distracții, prin „faptul de a se simți bine“, de „a cunoaște lume nouă“, de „a vizita diverse locuri“. Dar dacă-ți faci curaj nu înseamnă că trece pericolul. Singurătatea, frica și deruta rămân; oamenii nu pot îndura la nesfârșit. Nu pot continua să ducă povara „eliberării de...“; trebuie să încerce să scape de libertate cu totul, dacă nu pot progresa de la libertatea negativă la cea pozitivă. Marile căi sociale de evadare în zilele noastre sunt supunerea față de un lider, așa cum s-a întâmplat în țările fasciste, și conformismul compulsiv, predominant în democrația noastră. Înainte de a descrie aceste două căi sociale de fugă de libertate, trebuie să-l rog pe cititor să mă urmeze în analiza acestor mecanisme psihologice complexe de evadare. Ne-am întâlnit deja cu unele dintre aceste mecanisme în capitolele anterioare, dar ca să

înțelegem pe deplin semnificația psihologică a fascismului și transformarea omului într-un automat în democrația modernă este necesar să tratăm fenomenele psihologice nu doar în general, ci în toate detaliile și concretețea modului lor de acționare. S-ar putea să vi se pară o digresiune, însă de fapt este o parte necesară a întregii noastre expuneri. La fel cum nu pot fi înțelese cum trebuie problemele psihologice în afara contextului lor social și cultural, nici fenomenele sociale nu se pot înțelege fără cunoașterea mecanismelor psihologice de la baza lor. Capitolul următor încearcă să analizeze aceste mecanisme, pentru a dezvălui ce se petrece la nivelul individului și să demonstreze cum, în efortul nostru de a scăpa de singurătate și neputință, suntem gata să ne descotorosim de individualitate fie supunându-ne la noi forme de autoritate, fie printr-un conformism compulsiv față de tiparele acceptate.

---

[74] Pentru o descriere detaliată a acestei probleme, vezi articolul autorului „Selfishness and Self-Love“, în *Psychiatry*, vol. 2, nr. 4, noiembrie 1939.

[75] Sullivan a abordat această formulă în prelegerile sale. El a afirmat că perioada pubertății se caracterizează prin apariția unor impulsuri la nivelul relațiilor interpersonale care vizează un nou tip de satisfacție în contul celeilalte persoane (amicul). Dragostea, după el, este o situație în care satisfacția persoanei iubite este absolut la fel de importantă și dezirabilă ca și aceea a celui care iubește.

[76] În limba engleză *to employ* înseamnă a angaja (o persoană), dar și a folosi (o unealtă). (*N.t.*)

[77] Hegel și Marx au pus bazele înțelegerii problemei alienării. Vezi mai ales conceptele lui Marx de „fetișism al mărfii“ și de „alienare a muncii“. (*N.a.*)

[78] Această analiză a stimei de sine a fost formulată clar și explicit de Ernest Schachtel într-o prelegere nepublicată despre „Sentimentul de sine și «comercializarea» personalității“. (*N.a.*)

[79] Julian Green, *Personal Record*, 1928–1939, traducere în limba engleză de J. Godefroi, Harper & Brothers, New York, 1939.

V

MECANISME DE EVADARE

Am ajuns cu descrierea noastră până în perioada prezentă, iar acum vom începe să analizăm semnificația psihologică a fascismului și înțelesul libertății în sistemele autoritariste și în democrația noastră. Însă, de vreme ce validitatea întregii noastre argumentări depinde de validitatea premiselor psihologice, pare de dorit să întrerupem cursul general al gândirii și să dedicăm un capitol unei detalieri cu exemple concrete a acelor mecanisme psihologice despre care am pomenit deja și pe care mai târziu urmează să le analizăm. Aceste premise impun o descriere detaliată pentru că sunt bazate pe concepte care fac referire la forțele inconștiente și la modurile în care își găsesc expresia în raționalizări și în trăsături de caracter, concepte care pentru mulți cititori vor părea, dacă nu străine, cel puțin demne de a fi lămurite.

În capitolul acesta, voi face intenționat referire la psihologia individuală și la observații care au fost făcute în studii amănunțite ale indivizilor prin procedeul psihanalitic. Deși psihanaliza nu este la înălțimea idealului care, timp de mulți ani, a fost idealul psihologiei academice, care constă în aplicarea metodelor experimentale ale științelor naturale, este totuși o metodă complet empirică, bazată pe observația sârguincioasă a gândurilor necenzurate, a viselor și a fantasmelor unui individ. Numai o psihologie care utilizează

conceptele forțelor inconștiente poate înțelege raționamentele ambigui cu care suntem confruntați când analizăm fie un individ, fie o cultură. Un mare număr de probleme aparent de nerezolvat dispar dintr-odată, dacă decidem să renunțăm la ideea că motivele de care oamenii *cred* că sunt animați sunt obligatoriu cele care într-adevăr îi determină să acționeze, să simtă și să gândească în felul în care o fac.

Mulți cititori se vor întreba dacă descoperirile în urma observației individului pot fi aplicate la înțelegerea psihologică a grupurilor. Răspunsul nostru la această întrebare este un „da“ categoric. Orice grup constă din indivizi și nimic altceva decât indivizi, iar mecanismele psihologice pe care le găsim operând într-un grup pot fi, prin urmare, numai mecanisme care operează la nivelul individului. Studiind psihologia individuală ca bază pentru înțelegerea psihologiei sociale, facem ceea ce s-ar putea compara cu a studia un obiect la microscop. Aceasta ne permite să descoperim detaliile mecanismelor psihologice pe care le găsim operând la scară largă în procesele sociale. Dacă analiza noastră a fenomenelor sociopsihologice nu este bazată pe studiul detaliat al comportamentului individului, atunci nu va avea caracter empiric și, prin urmare, nici validitate.

Dar, chiar și admițând că studiul comportamentului individului are o asemenea semnificație, s-ar putea ridica întrebarea dacă studiul indivizilor care sunt în mod comun etichetați ca nevrotici poate fi de vreun folos în abordarea problemelor psihologiei sociale. Din nou, noi credem că la această întrebare trebuie să răspundem afirmativ. Fenomenele pe care le observăm la persoana nevrotică nu sunt, în principiu, diferite de cele pe care le întâlnim la persoana normală. Sunt doar mai accentuate, mai pronunțate și adesea mai accesibile conștientizării în mintea persoanei nevrotice decât sunt la persoana normală, care nu e conștientă c-ar avea vreo

problemă care să merite un studiu.

Pentru a clarifica aceste lucruri, o scurtă descriere a termenilor de *nevrotic* și *normal* sau *sănătos (mental)* pare să fie oportună.

Termenul *normal* sau *sănătos* poate fi definit în două moduri. Mai întâi, din punctul de vedere al unei societăți funcționale, o persoană poate fi considerată normală sau sănătoasă dacă este capabilă să îndeplinească rolul social pe care-l are de executat în societatea respectivă. Mai concret, aceasta înseamnă că el este capabil de muncă în modul cerut în acea societate particulară și, mai mult, că este capabil să participe la reproducerea societății — că poate întemeia o familie. În al doilea rând, din punctul de vedere al individului, considerăm sănătatea sau normalitatea ca starea optimă a dezvoltării și a fericirii individului.

Dacă structura unei societăți ar fi astfel încât să ofere posibilitatea optimă pentru fericirea individuală, cele două puncte de vedere ar coincide. Însă, pentru cele mai multe societăți cunoscute, inclusiv pentru a noastră, lucrurile nu stau așa. Deși se deosebesc în gradul în care promovează scopul dezvoltării individului, există o discrepanță între scopurile funcționării fără sincope a societății și acela al dezvoltării individuale integrale. Aceasta ne impune să facem o diferențiere clară între cele două concepte de sănătate. Unul este guvernat de necesitățile sociale, celălalt de valorile și normele referitoare la țelul existenței individului.

Din nefericire, această diferențiere este adesea neglijată. Majoritatea psihiatrilor consideră structura propriei societăți mai presus de îndoială, într-atât încât, pentru ei, persoana care nu e bine adaptată primește stigmatul de mai puțin valoroasă. Pe de altă parte, persoana bine adaptată se presupune a fi persoana mai valoroasă în termenii unei ierarhii a valorilor

umane. Dacă facem deosebirea dintre conceptul de normal și cel de nevrotic, ajungem la următoarea concluzie: persoana care este normală pe considerentul bunei adaptări este adesea mai puțin sănătoasă decât persoana nevrotică evaluată pe considerentul valorilor umane. Adesea, cel ce este mai bine adaptat o face în detrimentul renunțării la sine, ca să devină mai mult sau mai puțin, cine crede el că ar trebui să fie. Toată individualitatea și spontaneitatea autentică probabil s-au pierdut. Pe de altă parte, nevroticul poate fi caracterizat ca persoana care n-a fost dispusă să capituleze în bătălia pentru sine. În mod cert, încercările sale de a-și salva sinele individual nu au avut succes și, în loc de a și-l exprima productiv, a căutat salvarea prin simptome nevrotice și prin retragerea în lumea fantasmării. Cu toate acestea, din punctul de vedere al valorilor umane, el este mai puțin mutilat decât tipul de persoană normală, care și-a pierdut complet individualitatea. Nu mai trebuie să spunem că există și persoane care nu sunt nevrotice și totuși nu și-au sufocat individualitatea în procesul adaptării. Însă stigmatul aplicat persoanei nevrotice ni se pare a fi nefondat, fiind justificat doar dacă ne gândim la nevrotic în termeni de eficiență socială. Cât privește ansamblul societății, termenul *nevrotic* nu se poate aplica în acest sens din urmă, de vreme ce o societate n-ar putea exista dacă membrii săi nu ar fi funcționali social. Din punctul de vedere al valorilor umane, totuși, o societate poate fi numită „nevrotică“, în sensul că membrii săi sunt infirmi în ceea ce privește dezvoltarea personalității lor. De vreme ce termenul de nevrotic este atât de des folosit pentru a desemna funcționarea socială deficitară, am prefera să nu vorbim despre o societate ca nevrotică, ci mai degrabă ca fiind ostilă fericirii umane și autorealizării.

Mecanismele pe care le vom discuta în acest capitol sunt mecanismele de evadare rezultate din nesiguranța individului

izolat.

Odată ce legăturile primare care-i dăduseră individului securitate au fost rupte, odată ce individul a înfruntat lumea exterioară lui ca pe o entitate complet separată, două direcții îi sunt deschise, dacă vrea să învingă starea insuportabilă de neputință și singurătate. Pe una dintre ele, poate progresa către o „libertate pozitivă“; poate stabili spontan relații cu lumea, atât în dragoste cât și în muncă, în exprimarea autentică a capacităților sale emoționale, senzoriale și intelectuale; poate regăsi astfel comuniunea cu omul, cu natura și cu el însuși, fără să renunțe la independența și integritatea sinelui său individual. Cealaltă direcție deschisă înaintea lui este de a regresa, de a renunța la libertatea sa și de a-și învinge singurătatea prin eliminarea golului apărut între sinele său individual și lume. A doua direcție nu-l mai reunește cu lumea în modul în care era legat înainte de a fi apărut ca „individ“, căci separarea suferită nu e reversibilă; este o evadare dintr-o situație insuportabilă care i-ar face viața imposibilă dacă s-ar prelungi. Așadar, această direcție de evadare are un caracter compulsiv, ca orice fugă de o panică amenințătoare; de asemenea, ea se mai caracterizează și printr-o renunțare, mai mult sau mai puțin completă, la individualitatea și integritatea sinelui. Prin urmare, ea nu este o soluție care să conducă la fericire și libertate pozitivă; ea este, în principiu, o soluție ce se poate întâlni în toate fenomenele nevrotice. Ea calmează o anxietate insuportabilă și face viața posibilă prin evitarea panicii; totuși nu *rezolvă* problema fundamentală și devine un gen de viață care adeseori se compune numai din activități automate și compulsive.

Unele mecanisme de evadare au un impact social relativ mic; se pot observa mai pregnant doar la indivizii cu tulburări mentale și afective severe. În capitolul acesta voi discuta numai

despre acele mecanisme care sunt cultural semnificative și a căror înțelegere constituie o premisă necesară analizei psihologice a fenomenelor sociale pe care le vom trata în capitolele următoare: sistemul fascist, pe de-o parte, și democrația modernă, pe de altă parte[80].

1. AUTORITARISMUL

Primul mecanism al fugii de libertate pe care îl voi descrie este tendința de a renunța la independența sinelui individual și de a se contopi cu cineva sau ceva din afară, în vederea dobândirii tăriei care îi lipsește sinelui individual. Sau, cu alte cuvinte, avem de-a face cu încercarea de a căuta noi „legături secundare“ ca substitut al legăturilor primare care au fost pierdute.

Formele cele mai distincte ale acestui mecanism se pot găsi în tendința de supunere și dominare sau, mai bine zis, în tendințele masochiste și sadice care există, în diverse grade, și la persoanele normale și la cele nevrotice. Vom descrie mai întâi aceste tendințe și apoi vom încerca să arătăm că amândouă reprezintă o fugă de singurătatea insuportabilă.

Cele mai frecvente forme în care se manifestă tendințele *masochiste* sunt sentimentele de inferioritate, de neputință și de insignifianță individuală. Analiza persoanelor care sunt obsedate de aceste sentimente arată că, deși le conștientizează și se plâng de aceste sentimente, dorindu-și să scape de ele, un soi de forță interioară inconștientă le face să se simtă inferioare sau insignifiante. Sentimentele lor sunt mai mult decât recunoașteri ale unor deficiențe și slăbiciuni reale (cu toate că de regulă și le explică de parcă asta ar fi); aceste persoane manifestă o tendință de a se subaprecia, de a se considera slabe și incapabile să stăpânească situațiile. În mod curent, aceste

persoane arată o dependență accentuată de puteri exterioare lor, de alți oameni sau de alte instituții sau de natură. Ele tind să nu se afirme, să nu facă precum doresc, ci să se supună unor ordine reale sau presupuse ale acestor forțe exterioare. Deseori, sunt cu totul incapabile de a avea sentimentul lui „eu vreau“ sau „eu sunt“. Viața, ca întreg, e simțită drept o putere copleșitoare pe care ei n-o pot stăpâni sau controla.

În cazurile extreme — și sunt numeroase —, pe lângă tendințele de depreciere personală și de supunere la forțe exterioare, există și o tendință de a-și face rău și de a-și provoca suferințe.

Tendința aceasta poate îmbrăca diverse forme. Există oameni care se complac în autoacuze și autocritici pe care nici cei mai înverșunați dușmani ai lor nu le-ar face împotriva lor. Alții, precum nevroticii compulsivi, tind să se tortureze cu obiceiuri și gânduri compulsive. La un anumit tip de personalitate nevrotică găsim o tendință de a deveni bolnav fizic și de a aștepta, conștient sau inconștient, o îmbolnăvire ca pe un dar al divinității. Adesea ei suferă accidente care nu li s-ar fi întâmplat, dacă nu ar fi existat o tendință inconștientă de a le crea. Aceste tendințe îndreptate împotriva propriei persoane se manifestă adesea în forme mai puțin evidente sau dramatice. De exemplu, există persoane incapabile să răspundă la întrebări, în timpul examenelor, chiar dacă știu bine răspunsul în timpul examenului și chiar și după aceea. Sunt alții care spun lucruri supărătoare celor pe care-i iubesc sau de care sunt dependenți, cu toate că de fapt nutresc sentimente prietenoase pentru ei și nu au avut intenția să spună acele lucruri. În cazul acestor oameni, e aproape ca și când ar urma sfaturile sugerate de niște dușmani ca să se comporte în cel mai dezavantajos mod pentru ei.

Tendințele masochiste sunt adesea resimțite ca fiind

evident patologice sau iraționale. Mai frecvent, se încearcă inventarea unor justificări pentru ele. Dependența masochistă este considerată dragoste sau fidelitate, sentimentele de inferioritate sunt socotite o expresie adecvată a unor defecte reale, iar suferința personală ca fiind în exclusivitate datorată circumstanțelor ce nu pot fi schimbate.

Pe lângă aceste tendințe masochiste, la polul opus, respectiv cel al tendințelor *sadice,* întâlnim tipuri de caracter sadic. Ele variază în intensitate, sunt mai mult sau mai puțin conștiente, dar nu lipsesc niciodată. Se observă trei tipuri de tendințe sadice, mai mult sau mai puțin strâns legate. Una este de a-i face pe alții dependent de sine și de a avea putere absolută și nelimitată asupra lor, astfel încât să-i transforme în simple instrumente, ca un „lut în mâinile olarului“. O alta constă în impulsul nu doar de a-i conduce pe ceilalți în modul acesta absolutist, ci și de a-i exploata, de a-i folosi, de a fura de la ei, de a-i eviscera și, ca să spunem așa, de a consuma din ei tot ce este comestibil. Această dorință se poate referi atât la lucrurile materiale cât și la cele imateriale, precum calitățile emoționale și intelectuale pe care celălalt le are de oferit. Un al treilea tip de tendință sadică este dorința de a-i face pe alții să sufere sau de a-i vedea suferind. Suferința poate fi fizică, dar cel mai adesea este suferință psihică. Scopul său este realmente de a-i răni, a-i umili, a-i pune într-o situație proastă pe ceilalți sau de a-i vedea în situații stânjenitoare și umilitoare.

Tendințele sadice, din motive evidente, sunt de regulă mai puțin conștiente și mai raționalizate decât tendințele masochiste social inofensive. Adesea sunt complet mascate sub reacții ce iau forma excesului de bunăvoință și de grijă pentru ceilalți. Unele dintre cele mai frecvente raționalizări sunt de tipul: „Eu te conduc, pentru că știu ce e mai bine pentru tine și este în interesul tău să mă urmezi fără să te împotrivești“. Sau:

„Sunt extraordinar și unic, așa încât am tot dreptul să mă aștept din partea celorlalți să devină dependenți de mine“. O altă raționalizare sub care se ascund adesea intențiile de exploatare este: „Am făcut atât de multe pentru tine, încât acum sunt îndreptățit să iau de la tine ce vreau“. Tipul mai agresiv de pornire sadică își găsește cea mai frecventă raționalizare într-una din două forme: „Am fost făcut să sufăr de alții, iar dorința mea de a-i face să sufere nu înseamnă decât a plăti cu aceeași măsură“ sau „Lovind eu primul, mă apăr pe mine sau pe prietenii mei de pericolul de a fi loviți“.

Există un factor în relația persoanei sadice cu obiectul sadismului său adeseori neglijat și care, prin urmare, merită o subliniere specială aici: dependența sadicului de obiectul sadismului său.

Dacă dependența persoanei masochiste este evidentă, la persoana sadică ne-am aștepta să vedem opusul: ea pare atât de puternică și de dominatoare, iar obiectul sadismului, atât de slab și de obedient, încât e greu de crezut că acela ce deține poziția de forță este dependent de cel asupra căruia domină. Și totuși o analiză atentă arată că așa stau lucrurile. Sadicul are nevoie de persoana pe care o domină, și are nevoie foarte tare, de vreme ce sentimentul lui de putere provine din însuși faptul că e stăpânul cuiva. Astfel, de exemplu, un soț își poate trata soția cu foarte mult sadism, spunându-i repetat că poate părăsi domiciliul oricând și că el ar fi foarte bucuros dacă ar face-o. În multe cazuri, ea va fi atât de zdrobită, încât nu va îndrăzni să facă vreo încercare de a pleca, prin urmare amândoi vor rămâne cu convingerea că e adevărat ce spune el. Însă dacă își adună destul curaj ca să declare că îl va părăsi, s-ar putea întâmpla ceva neașteptat pentru amândoi: el va deveni disperat, distrus și o va implora să nu-l părăsească; va spune că nu poate trăi fără ea, îi va spune ce mult o iubește și așa mai

departe. De regulă, fiindu-i oricum frică să se afirme, ea va fi înclinată să-l creadă, să-și schimbe decizia și să rămână. Din acest moment, teatrul se reia. El revine la vechiul comportament, ea îl consideră din ce în ce mai insuportabil și explodează din nou, el este din nou deznădăjduit, ea rămâne și tot așa.

Sunt mii și mii de căsătorii și alte relații personale în care ciclul se repetă la nesfârșit, iar cercul magic nu este niciodată rupt. Oare el minte când spune că o iubește atât de mult încât nu poate trăi fără ea? Cât privește dragostea, totul depinde de ceea ce se înțelege prin dragoste. Cât privește declarația lui că nu poate trăi fără ea, este perfect adevărată — bineînțeles, fără s-o luăm literal. Nu poate trăi fără ea — sau cel puțin fără altcineva pe care să-l simtă ca pe un instrument neajutorat în mâinile sale. În vreme ce în cazuri ca acesta dragostea apare numai când relația amenință să se destrame, în alte cazuri persoana sadică o „iubește“ manifest pe aceea asupra căreia simte că are putere. Fie că este soția, fie copilul său, fie un asistent, un chelner sau un cerșetor de pe stradă, sadicul are un sentiment de „dragoste“ și chiar de recunoștință pentru aceste obiecte ale dominației sale. Ar putea crede că își dorește să le domine viețile tocmai fiindcă îi iubește atât de mult. *În realitate, îi „iubește“ pentru că îi domină.* Îi mituiește cu lucruri materiale, cu laude, cu asigurări de dragoste, arătându-se spiritual și sclipitor sau purtându-le de grijă. Le poate dărui totul — totul mai puțin un singur lucru: dreptul de a fi liber și independent. Această schemă se întâlnește adesea mai cu seamă în relația dintre părinți și copii. Aici, atitudinea de dominare — și posesie — este adesea mascată prin ceea ce pare să fie grija „naturală“ sau sentimentul de protecție pentru un copil. Copilul este pus într-o colivie de aur; poate avea totul, cu condiția să nu-și dorească să părăsească vreodată colivia. Rezultatul este adesea

o frică profundă de dragoste resimțită de copil atunci când devine adult, căci „dragostea“ pentru el implică să fii capturat și blocat în propria căutare a libertății.

Pentru mulți observatori, sadismul a părut mai puțin complicat decât masochismul. Faptul că unul dorea să-i facă pe alții să sufere sau să-i domine părea de-a dreptul natural, deși nu obligatoriu „bine“. Hobbes recunoștea, ca „o predipoziție generală a întregii omeniri“, existența unei „dorințe perpetue și neostoite de a obține putere după putere, dorință care nu încetează decât în moarte“[81]. Pentru el, dorința de putere nu are nimic diabolic, ci este rezultatul perfect rațional al dorinței omului de plăcere și securitate. De la Hobbes la Hitler, care motivează dorința de dominație ca fiind rezultatul logic al luptei condiționate biologic pentru supraviețuirea celui mai bine adaptat, setea de putere a fost explicată ca făcând parte din natura umană și ca neavând nevoie de nicio altă explicație dincolo de evidență. Înclinațiile masochiste, totuși, tendințe orientate direct împotriva sinelui, par să fie o enigmă. Cum s-ar putea înțelege faptul că oamenii nu doar că vor să se desconsidere, să renunțe la puteri și să sufere, dar chiar le și place să facă asta? Nu contrazice oare fenomenul masochismului întreaga noastră perspectivă despre psihicul uman ca orientat spre plăcere și autoconservare? Cum am putea explica faptul că unii oameni sunt atrași de și tind să-și creeze ceea ce cu toții ne străduim cât putem să evităm: durerea și suferința?

Este totuși un fenomen care dovedește că suferința și slăbiciunea *pot* fi ținta eforturilor oamenilor: *perversiunea masochistă*. Aici descoperim că oamenii vor, în mod conștient, să sufere într-un fel sau altul și le place să sufere. În perversiunea masochistă, o persoană este excitată sexual când simte durerea provocată ei de către o altă persoană. Dar

aceasta nu este singura formă de perversiune masochistă. Adesea nu numai suferința sau durerea este căutată, ci și emoția și satisfacția provenite din faptul de a fi legat fizic, neajutorat și slab. Adesea, tot ce se dorește în perversiunea masochistă este să fii făcut slab „moralicește“, să fii tratat sau să ți se vorbească precum unui copil mic, sau să fii certat sau umilit în diverse moduri. În perversiunea sadică, satisfacția derivă din procedee corespunzătoare, adică din suferința fizică indusă altor persoane, din a-i lega sau a-i înlănțui, sau din a-i umili prin fapte sau vorbe.

Perversiunea masochistă, cu plăcerea sa conștientă și intenționată provocată de durere sau umilință, a atras atenția psihologilor și teoreticienilor mai devreme decât caracterul masochist (sau masochismul moral). Din ce în ce mai mult s-a recunoscut cât de asemănătoare sunt tendințele masochiste de tipul celor pe care l-am descris mai dintâi cu perversiunea sexuală corespondentă și că ambele tipuri de masochism sunt, în esență, unul și același fenomen.

Unii psihologi au afirmat că, de vreme ce există oameni care vor să se supună și să sufere, atunci trebuie să existe și un „instinct“ cu acest scop. Sociologii, precum Vierkand, au ajuns la aceeași concluzie. Cel dintâi care a încercat o explicație teoretică mai cuprinzătoare a fost Freud. Inițial, și el a crezut că sado-masochismul era un fenomen esențialmente sexual. Observarea practicilor sado-masochiste la copiii mici l-a condus la concluzia că sado-masochismul era o „pulsiune parțială“ care apărea regulat în dezvoltarea instinctului sexual. El a crezut că tendințele sado-masochiste la adulți se datorează unei fixații a dezvoltării psihosexuale a unei persoane la un stadiu timpuriu sau unei regresii ulterioare la acest stadiu. Mai târziu, Freud a devenit conștient de importanța acelui fenomen pe care l-a numit masochism moral, o tendință de a suferi nu fizic, ci

psihic. El a subliniat faptul că tendințele masochiste și sadice se vor găsi totdeauna împreună, în pofida aparentului lor antagonism. Cu toate acestea, Freud și-a schimbat explicația teoretică a fenomenului masochist. Presupunând că există o înclinație condiționată biologic de a distruge, care poate fi îndreptată fie împotriva altora, fie împotriva sinelui, Freud a sugerat că masochismul este în esență produsul așa-numitei „pulsiuni de moarte“. Ulterior, a sugerat că această pulsiune de moarte, pe care n-o putem observa direct, se îmbină cu instinctul sexual și că din amalgamare reiese ca masochism, dacă este îndreptată împotriva propriei persoane, sau ca sadism, dacă e îndreptată asupra altora. Freud a afirmat că tocmai amestecarea cu instinctul sexual îl protejează pe om de efectul periculos pe care l-ar avea o pulsiune de moarte neamestecată. Pe scurt, potrivit lui Freud, omul are de ales numai între a se distruge pe sine sau a-i distruge pe alții, dacă ajunge să combine distructivitatea cu sexul. Această teorie este fundamental diferită de ipoteza inițială a lui Freud despre sado-masochism. Inițial, sado-masochismul era în esență un fenomen sexual, dar în noua teorie este în esență un fenomen nonsexual, factorul sexual din el datorându-se numai amalgamării pulsiunii de moarte cu instinctul sexual.

Dacă Freud, timp de mulți ani, n-a acordat atenție fenomenului agresiunii nonsexuale, în schimb Alfred Adler l-a așezat în centrul sistemului său. Dar a tratat aceste tendințe nu ca sado-masochiste, ci ca pe „sentimente de inferioritate“ și „dorință de putere“. Adler vede numai partea rațională a acestor fenomene. În vreme ce noi vorbim despre tendința irațională a cuiva de a se subaprecia și a se desconsidera, el socotește complexele de inferioritate ca o reacție adecvată la inferiorități reale, precum inferiorițățile organice sau neajutorarea generală a unui copil. Și în vreme ce noi credem

că dorința de putere este expresia unui impuls irațional de a-i conduce pe alții, Adler o privește în întregime din perspectivă rațională și vorbește despre dorința de putere ca fiind o reacție adecvată, cu funcția de a proteja o persoană de pericolele ce apar din nesiguranța și inferioritatea acesteia. Adler, ca întotdeauna, nu poate vedea dincolo de determinările raționale și teleologice ale comportamentului uman; și, cu toate că a contribuit cu valoroase observații legate de complexitatea motivațiilor, el rămâne mereu la suprafață și nu coboară în abisul pulsiunilor iraționale, cum a făcut Freud.

În lucrările psihanalitice de referință, un punct de vedere diferit de al lui Freud a fost prezentat de Wilhelm Reich[82], de Karen Horney[83] și de mine[84].

Cu toate că opiniile lui Reich se bazează pe conceptul inițial al teoriei libidoului lui Freud, el subliniază că persoana masochistă își caută, în esență, plăcerea și că durerea apărută în proces este un produs secundar, nu un scop în sine. Horney a fost cea dintâi care a recunoscut rolul fundamental al tendințelor masochiste în personalitatea nevrotică, a alcătuit o descriere completă și detaliată a trăsăturilor de caracter masochiste și a oferit pentru ele o explicație teoretică, prezentându-le drept rezultat al întregii structuri de caracter. În scrierile sale, ca și în ale mele, în loc să se considere că trăsăturile de caracter masochist provin din perversiunea sexuală, aceasta din urmă este înțeleasă ca expresia sexuală a tendințelor psihice ancorate într-o structură de caracter particulară.

Ajung acum la principala întrebare: Care este rădăcina comună a perversiunii masochiste și a trăsăturilor de caracter masochiste? Mai mult, care este rădăcina comună a tendințelor masochiste *și* a celor sadice?

Direcția în care se află răspunsul a fost deja sugerată la

începutul acestui capitol. Atât tendințele masochiste cât și cele sadice au rolul de a-l ajuta pe individ să scape de insuportabilele sale sentimente de singurătate și lipsă de putere. Observațiile psihanalitice ca și cele empirice ale persoanelor masochiste aduc ample dovezi (pe care nu le pot enumera aici fără a depăși cadrul lucrării de față) că aceste persoane sunt îngrozite de singurătate și de insignifianță. Adesea, aceste sentimente nu sunt conștiente; uneori sunt ascunse în sentimente compensatorii de eminență și de perfecțiune. Însă, dacă pătrunzi destul de adânc în dinamica inconștientă a unei astfel de persoane, descoperi negreșit aceste sentimente. Individul se simte „liber“ în sensul negativ, adică singur cu sinele lui și confruntându-se cu o lume alienată și ostilă. În situația aceasta, ca să citățm o descriere elocventă a lui Dostoievski, din *Frații Karamazov*, „nu cunoaște altă grijă mai chinuitoare decât aceea de a găsi cui să-i încredințeze mai degrabă harul libertății cu care această nefericită făptură se naște pe lume“[85]. Individul speriat caută pe cineva sau ceva de care să-și lege sinele, nu mai suportă să fie propriul sine individual, încearcă disperat să scape de el și să se simtă din nou în siguranță eliminând povara lui: sinele.

Masochismul este o cale de atingere a acestui scop. Diversele forme pe care le iau tendințele masochiste au un singur scop: *să scape de sinele individual, să se piardă pe sine*; cu alte cuvinte, *să scape de povara libertății*. Acest scop este evident în tendințele masochiste, în care individul caută să se supună unei persoane sau unei puteri pe care o simte copleșitor de puternică. (În paranteză fie spus, convingerea puterii superioare a altei persoane trebuie întotdeauna înțeleasă în termeni relativi. Se poate baza fie pe puterea reală a celeilalte persoane fie pe convingerea cuiva de propria și completa insignifianță și neputință. În cazul din urmă, un șoarece sau o

frunză pot căpăta trăsături amenințătoare.) Și în celelalte forme ale tendințelor masochiste scopul de bază este același. În sentimentul masochist de autominimalizare identificăm o tendință care servește la accentuarea sentimentului inițial de insignifianță. Cum trebuie înțeles acest lucru? Putem oare să presupunem că, amplificându-și frica, persoana încearcă s-o remedieze? Într-adevăr, asta face de fapt persoana masochistă. Câtă vreme oscilez între, pe de-o parte, dorința mea de a fi independent și puternic și, pe de altă parte, sentimentul meu de insignifianță sau de neputință, sunt prins într-un conflict chinuitor. Dacă reușesc să-mi reduc sinele individual la nimic, dacă îmi pot înăbuși conștiința că sunt separat ca individ, aș putea scăpa din acest conflict. Să te simți extrem de mic și de neajutorat este o cale spre acest țel; să fii copleșit de durere și suferință este o alta; să fii doborât de efectele intoxicației cu alcool sau droguri este încă una. Ideația suicidară este ultima speranță, dacă toate celelalte mijloace n-au reușit să-ți aducă ușurarea de povara singurătății.

În anumite condiții, aceste tendințe masochiste sunt relativ eficiente. Dacă individul găsește tipare culturale care să-i satisfacă aceste tendințe masochiste (precum supunerea față de „lider“ în ideologia fascistă), el capătă o oarecare securitate văzându-se unit cu milioane de semeni care împărtășesc aceleași sentimente. Totuși, chiar și-n aceste cazuri, „soluția“ masochistă nu este cu nimic mai bună decât manifestările nevrotice: individul reușește să elimine suferința evidentă, dar nu și conflictul din substrat și nefericirea mută. Când tendințele masochiste nu găsesc un model cultural sau când acestea depășesc cantitativ media de masochism din grupul social al individului, soluția masochistă nu rezolvă nimic în termeni relativi. Ea apare dintr-o situație insuportabilă, tinde s-o depășească și lasă individul captiv într-o nouă suferință. Dacă,

în general, comportamentul uman ar fi întotdeauna rațional și conștient, masochismul ar fi la fel de inexplicabil ca manifestările nevrotice. Însă exact aceasta ne-a învățat studiul perturbărilor emoționale și mentale: comportamentul uman poate fi motivat prin tendințe care sunt provocate de anxietate sau de alte stări de spirit insuportabile; și ne-a mai învățat că aceste tendințe încearcă să învingă starea emoțională respectivă când, de fapt, nu fac decât să acopere cele mai vizibile manifestări ale ei sau nici măcar pe acestea. Manifestările nevrotice seamănă cu comportamentul irațional în starea de panică. De pildă, un om captiv într-un incendiu, stă la fereastra camerei lui și strigă după ajutor, uitând cu desăvârșire că nu-l poate nimeni auzi și că ar mai putea încă să scape pe scări, care și ele vor fi cuprinse de flăcări peste câteva minute. El strigă pentru că vrea să fie salvat și, pe moment, comportamentul lui pare să fie un pas pe calea de a fi salvat — totuși va sfârși într-o catastrofă completă. În același fel, tendințele masochiste sunt provocate de dorința de a scăpa de sinele individual cu toate defectele, conflictele, riscurile, îndoielile sale și de insuportabila singurătate, dar nu reușesc decât să elimine cea mai vizibilă durere sau chiar conduc la și mai multă suferință. Iraționalitatea masochismului, precum toate manifestările nevrozei, constă în perfecta inutilitate a mijloacelor adoptate pentru a rezolva o situație emoțională de neîndurat.

Aceste considerații fac trimitere la o deosebire importantă dintre activitatea nevrotică și cea rațională. În cazul celei din urmă, *rezultatul* corespunde *motivației* unei activități — omul acționează ca să obțină un anumit rezultat. În tendințele nevrotice, omul acționează dintr-o compulsie de factură esențialmente negativă: ca să scape de o situație insuportabilă. Tendințele îl împing într-o direcție care oferă doar fictiv o

soluție. În realitate, rezultatul e chiar opus față de ceea ce persoana intenționa să obțină; compulsia de a scăpa de un sentiment insuportabil este atât de puternică, încât persoana nu e în stare să aleagă o linie de acțiune care să reprezinte mai mult decât o soluție imaginară.

În cazul masochismului, individul e chinuit de un insuportabil sentiment de singurătate și insignifianță. Atunci, el încearcă să și-l vindece scăpând de sine (ca entitate psihologică, nu fizică); modalitatea lui de a ajunge la aceasta este să se deprecieze, să sufere, să se considere complet insignifiant. Dar nu durerea și suferința sunt scopul său; durerea și suferința sunt prețul pe care-l plătește pentru un scop la care se străduiește compulsiv să ajungă. Prețul e foarte scump. Trebuie să plătească din ce în ce mai mult și, ca un șerb, nu face decât să intre în și mai mari datorii, fără să obțină vreodată lucrul pentru care a plătit: pacea interioară și liniștea.

Am discutat despre perversiunea masochistă pentru că ea demonstrează mai presus de îndoială că suferința poate fi ceva ce ne dorim. Totuși, în perversiunea masochistă ca și în suferința masochistă morală, nu ea este adevăratul scop; în ambele cazuri, ea este doar un mijloc pentru un scop: acela de a uita de sine. Deosebirea dintre perversiunea masochistă și trăsăturile de caracter masochiste constă, în esență, în următoarele: în perversiune, tendința de a scăpa de sine este exprimată prin intermediul corpului și legată de instinctele sexuale. Dacă în masochismul moral, tendințele masochiste acaparează întreaga persoană și tind să distrugă toate scopurile pe care Eul conștient încearcă să le atingă, în perversiune, tendințele masochiste sunt mai mult sau mai puțin limitate la domeniul corporal; în plus, prin amalgamarea lor cu sexul, participă la descărcarea de acea tensiune apărută în sfera sexuală și, astfel, găsesc o ușurare directă.

Anihilarea sinelui individual și încercarea de a învinge prin aceasta insuportabilul sentiment de neputință sunt doar o latură a tendințelor masochiste. Cealaltă latură este încercarea de a deveni o parte dintr-un întreg mai mare și mai puternic din afara sinelui, de a se imersa în acesta, de a participa la acesta. Puterea respectivă poate fi o persoană, o instituție, Dumnezeu, poporul, conștiința morală sau o compulsie psihică. Devenind parte dintr-o putere care este simțită de nezdruncinat, eternă și încântătoare, individul participă la puterea și gloria acesteia. Nu numai că își cedează propriul sine și renunță la toată puterea și mândria în legătură cu el, dar își pierde și integritatea ca individ și renunță la libertate; în schimb, câștigă o nouă securitate și o nouă mândrie prin participarea la o putere în care se scufundă. De asemenea, câștigă și o siguranță împotriva chinului îndoielii. Persoana masochistă, indiferent dacă stăpânul său este o autoritate exterioară lui sau dacă și-a internalizat stăpânul în conștiința morală sau într-o compulsie psihică, este scutită de a lua decizii, e salvată de responsabilitatea finală pentru soarta sa, prin urmare e scăpată de îndoiala cu privință la decizia de luat. Este, de asemenea, salvată de îndoiala privind rostul vieții sale sau răspunsul la întrebarea „Cine sunt eu?“. Acestor întrebări li se răspunde prin relația cu puterea de care s-a atașat. Rostul vieții și identitatea sinelui sunt determinate de întregul mai mare în care sinele s-a imersat.

Legăturile masochiste sunt fundamental diferite de legăturile primare. Cele din urmă există de dinainte ca procesul de individuație să se fi încheiat. Individul este încă o parte a lumii „sale“ naturale și sociale, nu a ieșit complet din mediul său. Legăturile primare îi dau o autentică securitate și cunoștința apartenenței. Legăturile masochiste presupun o fugă de ceva. Sinele individual a ieșit la suprafață, dar este incapabil

să-și asume libertatea; este copleșit de anxietate, de îndoială și de un sentiment de neputință. Sinele încearcă să-și găsească securitatea în „legături secundare“, cum putem numi legăturile masochiste, dar încercarea aceasta nu poate avea niciodată succes. Emergența sinelui individual nu poate fi inversată; conștient, individul se poate simți în siguranță și ca „aparținând“ de ceva, dar de fapt rămâne un atom neputincios care suferă din cauza scufundării sinelui. El și puterea de care se agață nu se contopesc niciodată; va exista întotdeauna un antagonism fundamental și, pe lângă el, un impuls, chiar dacă nu în totalitate conștient, de a învinge dependența masochistă și de a ne elibera.

Care este esența tendințelor sadice? Din nou, nu dorința de a provoca suferință altora este definitorie. Toate diversele forme de sadism pe care le putem observa se reduc la un unic impuls esențial, și anume acela de a avea un control complet asupra altei persoane, de a o transforma în obiectul neajutorat al voinței sadicului, care devine stăpânul ei absolut, Dumnezeul ei care poate să facă din ea orice ce dorește. S-o umilească și s-o înrobească sunt mijloace către acest scop și ținta cea mai radicală este să-i provoace suferință, de vreme ce nu există altă putere mai mare asupra altei persoane decât aceea de a-i provoca durere, de a o forța să îndure suferința fără să fie capabilă să se apere. Plăcerea completei dominații asupra altei persoane (sau asupra altor făpturi) este însăși esența tendinței sadice[86].

Se pare că această tendință, de a te face stăpân absolut asupra altei persoane, este opusul tendinței masochiste și e derutant că aceste tendințe sunt atât de strâns împletite. Fără îndoială, ținând cont de consecințele sale practice, dorința de a fi dependent de cineva sau de a suferi este opusul dorinței de a domina și de a-i face pe alții să sufere. Din punct de vedere

psihologic, totuși, ambele tendințe sunt rezultatele unei nevoi primare, provenite din inabilitatea de a îndura izolarea și slăbiciunea sinelui propriu. Propun să numim ținta comună vizată atât de sadism cât și de masochism, *simbioză*. Simbioza, în sens psihologic, înseamnă unirea unui sine individual cu un alt sine (sau cu orice altă putere din afara sinelui propriu), în așa fel încât îi face total dependenți unul de altul. Persoana sadică are nevoie de obiectul său la fel de mult cât are nevoie și persoana masochistă de al lui. Numai că în loc de a căuta securitate lăsându-se înghițit, sadicul o câștigă înghițind pe altcineva. În ambele cazuri, integritatea sinelui individual este pierdută. Într-un caz, mă dizolv într-o putere exterioară; mă pierd. În celălalt caz, mă supradimensionez, făcând din altul o parte din mine însumi și, prin urmare, dobândesc tăria care îmi lipsește ca sine independent. Și într-un caz și în celălalt este aceeași inabilitate de a îndura singurătatea sinelui individual cea care conduce la tendința de a intra într-o relație simbiotică cu altcineva. Este evident, de aici, de ce tendințele masochiste și sadice sunt întotdeauna îmbinate unele cu altele. Deși aparent sunt contradictorii, izvorăsc, în esență, din aceeași nevoie de bază. Oamenii nu sunt sadici sau masochiști, dar există o oscilație constantă între partea activă și cea pasivă a complexului simbiotic, astfel încât adesea e dificil să determini care parte operează la un moment dat. În ambele cazuri, individualitatea și libertatea sunt pierdute.

Dacă ne gândim la sadism, de regulă ne vin în minte distructivitatea și ostilitatea care sunt atât de ostentativ asociate cu el. Desigur, întotdeauna se poate găsi un grad mai mare sau mai mic de distructivitate împletit în tendințele sadice. Dar același lucru este adevărat și despre masochism. Orice analiză a trăsăturilor masochiste descoperă această ostilitate. Principala deosebire dintre ele pare să fie aceea că, în sadism, ostilitatea

este de regulă mai conștientă și mai direct exprimată prin acțiune, în vreme ce, în masochism, ostilitatea e cel mai adesea inconștientă și își găsește exprimări indirecte. O să încerc să arăt mai târziu de ce distructivitatea este rezultatul înăbușirii expansivității senzuale, emoționale și intelectuale a individului; așadar, este de așteptat să fie un rezultat al acelorași condiții care duc la apariția nevoii simbiotice. Ceea ce vreau eu să subliniez aici este faptul că sadismul nu este identic cu distructivitatea, deși este în mare măsură îmbinat cu ea. Persoana distructivă vrea să distrugă obiectul, adică să-l desființeze și să scape de el. Sadicul vrea să-și domine obiectul și, prin urmare, suferă ca pentru o pierdere dacă obiectul dispare.

Sadismul, în accepția noastră, poate fi relativ distinct de distructivitate și îmbinat cu o atitudine prietenoasă față de obiectul său. Acest tip de sadism „iubitor“ și-a găsit expresia clasică în romanul lui Balzac *Iluzii pierdute*, o ilustrare care cuprinde, de asemenea, însușirea particulară a ceea ce înțelegem noi prin nevoie simbiotică. În fragmentul la care ne referim, Balzac descrie relația dintre tânărul Lucien și ocnașul Bagno, care se dă drept abate. La scurt timp după ce face cunoștință cu tânărul care tocmai a încercat să se sinucidă, abatele spune: „… tânărul acesta nu mai are nicio legătură cu poetul care a răposat. Eu te-am pescuit, ți-am redat viața, iar dumneata îmi aparții mie precum creatura aparține creatorului, precum efritul din basme aparține geniului care îl stăpânește […], precum trupul aparține sufletului. Te voi ajuta, te voi sprijini cu toată forța mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ți în același timp o viață de plăceri, de onoruri, de petreceri necurmate… N-o să duci niciodată lipsă de bani… Te vei arăta în lume, vei fi cineva, în timp ce eu, pe brânci în mocirla de la temelie, îți voi clădi strălucitorul palat al

norocului. Mie-mi place puterea pentru putere! Voi fi totdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sunt interzise. În sfârșit, eu voi fi dumneata!“[87] „Vreau să iubesc o creatură, s-o șlefuiesc, s-o plămădesc spre folosința mea, spre a o iubi cum își iubește tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta elegantă, băiete, mă voi bucura de succesele tale la femei, voi spune: «Tânărul acesta frumos sunt eu! Pe marchizul de Rubempré l-am creat și adus eu în lumea aristocratică; măreția lui e opera mea, tace și vorbește cum îi spun eu, pe mine mă consultă în orice lucru»“.[88]

În mod curent și nu numai în utilizarea populară, sado-masochismul e confundat cu dragostea. În special fenomenele masochiste sunt privite ca expresii ale dragostei. O atitudine de complet sacrificiu de sine de dragul altei persoane și de renunțare la propriile drepturi și cerințe în favoarea altei persoane a fost lăudată ca exemplu de „mare dragoste“. Se pare că nu există o mai bună dovadă de „dragoste“ decât sacrificiul de sine și promptitudinea de a renunța la sine de dragul persoanei iubite. De fapt, în aceste cazuri, „dragostea“ este o năzuință masochistă, provenită din nevoia simbiotică a persoanei implicate. Dacă prin dragoste înțelegem afirmarea pasionată și conectarea activă cu esența unei anumite persoane, dacă prin dragoste înțelegem unirea cu o altă persoană, respectând independența și integritatea celor două persoane în chestiune, atunci masochismul și dragostea sunt opuse. Dragostea se bazează pe egalitate și libertate. Dacă se bazează pe subordonare și pierdere a integrității unuia dintre parteneri, atunci e dependență masochistă, indiferent prin ce raționalizare este explicată relația. Sadismul apare și el, adesea, deghizat în forma dragostei. Să domini o altă persoană, pretinzând că o faci pentru binele ei, apare frecvent ca fiind o expresie a iubirii, dar factorul esențial este plăcerea dominației.

În acest punct, probabil a apărut o întrebare în mintea cititorului: Oare nu este sadismul, așa cum l-am descris noi aici, identic cu dorința de putere? Răspunsul la această întrebare este că, deși formele mai distructive de sadism, al căror scop este să rănească și să chinuiască o altă persoană, nu sunt identice cu dorința de putere, aceasta din urmă este cea mai radicală expresie a sadismului. Problema a dobândit o semnificație mai mare în ziua de astăzi. De la Hobbes, s-a considerat că puterea este motivația ce stă de la baza întregului comportament uman; secolele următoare, cu toate acestea, au acordat din ce în ce mai multă importanță factorilor legali și morali care tindeau să limiteze puterea. Odată cu apariția fascismului, dorința de putere și convingerea îndreptățirii acestei pofte au atins noi culmi. Milioane de oameni au fost impresionați de victoriile puterii și l-au luat drept un semn al forței. Desigur, puterea asupra oamenilor este o expresie a forței superioare într-un sens pur material. Dacă am puterea de a ucide altă persoană, sunt mai tare decât ea. Dar, în sens psihologic, *pofta de putere nu vine din tărie, ci din slăbiciune*. Este expresia incapacității sinelui individual de a fi independent și de a-și trăi viața. Este încercarea disperată de a câștiga o tărie secundară, când tăria autentică lipsește.

Cuvântul *putere* are un dublu înțeles. Unul se referă la a avea putere asupra cuiva, a avea capacitatea de a-l domina; celălalt se referă la a avea puterea de a face ceva, la a fi capabil, a fi potent. Al doilea înțeles nu are nimic de-a face cu dominația, ci cu a fi stăpân pe ceva în sensul de a fi înzestrat cu o aptitudine. Când vorbim noi despre lipsa de putere, la aceasta ne referim; nu ne gândim la o persoană care nu e capabilă să-i domine pe ceilalți, ci la o persoană care nu este în stare să facă ceea ce vrea. Așadar, puterea poate însemna unul din două lucruri: *dominație* sau *potență*. Departe de a fi identice, aceste

două calități se exclud reciproc. Impotența, folosind termenul nu doar cu referire la sfera lui sexuală, ci cu privire la toate sferele potențialității umane, are drept rezultat tendința sadică de dominație; în măsura în care un individ este potent, respectiv capabil să își realizeze potențialitățile pe baza libertății și integrității sinelui său, nu are nevoie să domine și este lipsit de pofta de putere. Puterea, în sensul dominației, este o pervertire a potenței, la fel cum sadismul este o pervertire a iubirii dragostei sexuale.

Trăsături sadice și masochiste se pot găsi, probabil, la toată lumea. La o extremă, există indivizii a căror întreagă personalitate e dominată de aceste trăsături, iar la cealaltă, cei cărora aceste trăsături sado-masochiste nu le sunt caracteristice. Numai analizându-i pe cei dintâi, putem vorbi despre un caracter sado-masochist. Termenul *caracter* este folosit aici în sensul dinamic în care Freud vorbește despre caracter. Adică nu se referă la suma tuturor formelor de comportament caracteristic pentru o persoană, ci la pulsiunile dominante care motivează comportamentul. Deoarece Freud a crezut că forțele motivaționale de bază sunt cele sexuale, a ajuns la concepte precum caracter „oral“, „anal“ sau „genital“. Dacă nu împărtășești această perspectivă, ești nevoit să imaginezi alte tipuri de caracter. Însă conceptul dinamic rămâne același. Forțele motrice nu sunt necesar conștiente pentru persoana al cărei caracter este dominat de ele. O persoană poate fi complet dominată de pornirile sale sadice și să creadă, conștient, că e motivată numai de simțul datoriei. Poate chiar să nici nu comită vreun act sadic evident, ci să-și înăbușe tendințele sadice suficient cât respectivul individ să apară, la suprafață, drept cineva care nu este sadic. Cu toate acestea, orice analiză atentă a comportamentului său, a fantasmelor, viselor și gesturilor sale va scoate la lumină

impulsuri sadice operând în straturile mai profunde ale personalității sale.

Deși caracterul persoanelor în cazul cărora pulsiunile sado-masochiste sunt dominante poate fi descris ca sado-masochist, persoane de acest fel nu sunt obligatoriu nevrotice. Dacă un tip particular de structură de caracter este „nevrotică“ sau „normală“ depinde în mare măsură de sarcinile particulare pe care oamenii trebuie să le îndeplinească în funcția lor socială și de care anume modele de sentimente sau de comportament sunt prezente în cultura lor. De fapt, pentru partea inferioară a clasei mijlocii din Germania și din alte țări europene, caracterul sado-masochist este tipic și, așa cum vom arăta mai târziu, aceasta este structura de caracter cel mai puternic atrasă de ideologia nazistă. De vreme ce termenul *sado-masochist* este asociat cu noțiunile de perversiune și de nevroză, eu prefer să-i spun, în loc de caracter sado-masochist, mai ales referitor la o persoană normală, nu nevrotică, „caracter autoritarist“. Terminologia este justificată, pentru că persoana sado-masochistă este întotdeauna caracterizată de atitudinea sa față de autoritate. Ea admiră autoritatea și tinde să i se supună, dar în același timp vrea să fie ea însăși o autoritate și să-i aibă pe alții drept supuși. Un alt motiv pentru care am ales acest termen este acela că sistemele fasciste s-au autodenumit autoritariste, din pricina rolului dominant al autorității în structura lor socială și politică. Prin sintagma *caracter autoritarist* facem referire la structura de personalitate care constituie baza umană a fascismului.

Înainte de a continua cu descrierea caracterului autoritarist, este nevoie de o clarificare a termenului de *autoritate*. Autoritatea nu este o calitate „dată“ a unei persoane, la fel cum ar avea o însușire sau o calitate fizică. Autoritatea se referă la o relație interpersonală, în care o persoană o

consideră pe alta drept superioară ei. Dar există o deosebire fundamentală între un tip de relație superioritate-inferioritate care poate fi numită autoritate rațională și acea relație care poate fi numită autoritate inhibitoare.

Următorul exemplu va clarifica punctul meu de vedere. Relația dintre profesor și elev și relația dintre proprietarul de sclavi și sclav sunt amândouă bazate pe superioritatea unui individ asupra celuilalt. Interesele profesorului și elevului sunt orientate în aceeași direcție. Profesorul e satisfăcut dacă reușește să-l facă pe elev să progreseze; dacă elevul nu progresează, eșecul este al lui și al elevului. Proprietarul de sclavi, pe de altă parte, vrea să exploateze sclavul cât mai mult posibil; cu cât mai mult scoate de pe urma lui, cu atât mai satisfăcut este. În același timp, sclavul caută să-și apere, cât poate, dreptul la un minimum de fericire. Interesele lor sunt clar antagoniste, întrucât avantajul unuia este în detrimentul celuilalt. Superioritatea are o funcție diferită în cele două cazuri: în primul, este condiția de a ajuta persoana supusă autorității; în al doilea, este condiția pentru exploatare.

Dinamica autorității în aceste două situații este și ea diferită: cu cât elevul învață mai mult, cu atât distanța dintre el și profesor scade. El devine din ce în ce mai mult asemenea profesorului. Cu alte cuvinte, relația de autoritate tinde să se dizolve. Dar când superioritatea servește ca bază pentru exploatare, distanța devine mai mare odată ce se mărește și durata exploatării.

Și situația psihologică este diferită în aceste instanțe de autoritate. În prima, elementele de dragoste, de admirație sau de recunoștință sunt predominante. Autoritatea este, în același timp, un model cu care cineva vrea să se identifice parțial sau total. În a doua situație, apar resentimentul sau ostilitatea împotriva exploatatorului, iar subordonarea față de acesta este

împotriva propriilor interese. Dar, adesea, ca în cazul sclavului, această ură va duce numai la conflicte care o să-l supună pe sclav unor suferințe fără vreo șansă de izbândă. Prin urmare, tendința va fi în general de a-și reține sentimentul de ură și, uneori, de a-l înlocui printr-un sentiment de admirație orbească. Substituția are două funcții: (1) de a înlătura sentimentul dureros și periculos de ură și (2) de a atenua sentimentul de umilință. Dacă persoana care mă domină este minunată sau perfectă, atunci n-ar trebui să-mi fie rușine că mă supun ei. Nu pot fi egalul său, pentru că e mult mai puternică, mai înțeleaptă, mai bună etc. decât mine. Prin urmare, în tipul inhibitor de autoritate, elementul fie de ură, fie de supraestimare irațională și admirație a autorității tinde să se amplifice. În tipul rațional de autoritate, tensiunea va tinde să scadă direct proporțional cu gradul în care persoana supusă autorității devine mai puternică și, în consecință, mai asemănătoare autorității.

Deosebirea dintre autoritatea rațională și autoritatea inhibitoare este doar relativă. Chiar și în relația dintre sclav și stăpân există elemente avantajoase pentru sclav. El primește un minimum de mâncare și protecție care, cel puțin, îl face în stare să muncească pentru stăpân. Pe de altă parte, numai în relația ideală dintre profesor și elev găsim o completă absență a antagonismului de interese. Există multe trepte intermediare între aceste două extreme, ca în relația dintre un muncitor din fabrică și șeful lui, sau ca aceea dintre fiul fermierului și tatăl său, sau ca aceea dintre gospodină și soțul ei. Cu toate acestea, deși în realitate cele două tipuri de autoritate sunt combinate, ele sunt esențial diferite și o analiză a unei situații de autoritate concretă trebuie să determine întotdeauna ponderea specifică a fiecărui tip de autoritate.

Autoritatea nu trebuie să fie o persoană sau o instituție care

spune: trebuie să faci asta sau nu ai voie să faci ailaltă. Dacă acest tip de autoritate poate fi numită autoritate exterioară, există și o autoritate interioară, sub numele de datorie, conștiință morală sau Supraeu. La drept vorbind, dezvoltarea gândirii moderne de la protestantism la filosofia lui Kant poate fi caracterizată ca substituția autorității externe cu una interiorizată. Odată cu victoriile politice ale clasei mijlocii în ascensiune, autoritatea exterioară și-a pierdut prestigiul și conștiința personală a omului și-a arogat locul autorității exterioare de odinioară. Această schimbare li s-a părut multora a fi victoria libertății. Să te supui ordinelor din afară (cel puțin, în chestiuni spirituale) părea nedemn de un om liber; în schimb, supunerea înclinațiilor sale naturale și instituirea dominației asupra unei părți a individului asupra părții sale naturale, de către o alta, anume rațiunea, voința sau conștiința lui, părea să fie însăși esența libertății. Analiza arată că și conștiința morală conduce individul cu tot atâta asprime ca și autoritățile exterioare și, mai mult, că adesea conținutul poruncilor emise de conștiința omului nu este, în esență, dictat de necesități care să se bucure de demnitatea de norme etice. Dominația conștiinței morale poate fi chiar mai aspră decât aceea a autorităților externe, de vreme ce individul simte că ordinele ei sunt ale lui; cum s-ar mai putea revolta împotriva lui însuși?

În ultimele decenii, „conștiința“ a pierdut mult din importanță. Se pare că nici autoritățile externe, nici cele interne nu joacă vreun rol predominant în viața individului. Oricine este absolut „liber“, atâta vreme cât nu interferează cu drepturile legitime ale altor persoane. Dar observăm că în loc să dispară, autoritatea doar s-a făcut invizibilă. În locul unei autorități oficiale, domnește *autoritatea „anonimă“*. Aceasta este deghizată în bun-simț, știință, sănătate mentală, normalitate,

opinie publică. Nu cere nimic în afară de ceea ce se impune de la sine. Pare să nu folosească presiunea, ci doar o moderată persuasiune. Dacă o mamă îi spune fiicei: „Știu că n-o să-ți placă să ieși cu băiatul acela“ sau dacă o reclamă sugerează: „Fumați marca asta de țigări — o să vă placă relaxarea adusă de ele“, este aceeași atmosferă de sugestie subtilă care, în fapt, saturează întreaga noastră viață socială. Autoritatea anonimă este mai eficientă decât autoritatea oficială, de vreme ce nimeni nu bănuiește că ar exista vreun ordin care trebuie respectat. În ce privește autoritatea externă, este limpede că există un ordin și este limpede cine îl dă; se poate lupta împotriva autorității și în această luptă se pot dezvolta independența personală și curajul moral. Însă, în timp ce în cazul autorității interiorizate comanda, deși autoritatea este interioară, ea rămâne vizibilă, în cazul autorității anonime, atât ordinul, cât și comandantul au devenit invizibili. E ca și când ai fi supus tirului unui inamic invizibil. Nu e nimeni și nimic căruia să i te opui prin luptă.

Întorcându-ne acum la caracterul autoritarist, cea mai importantă trăsătură de menționat este atitudinea față de putere. Pentru caracterul autoritarist există, ca să spunem așa, două sexe: cei puternici și cei lipsiți de putere. Dragostea lui, admirația și disponibilitatea spre supunere sunt automat trezite de putere, fie ea a unei persoane sau a unei instituții. Puterea îl fascinează nu pentru valorile pe care le-ar putea simboliza o putere particulară, ci doar pentru că este putere. La fel cum „dragostea“ lui e stârnită automat de putere, instituțiile sau oamenii lipsiți de putere îi stârnesc automat disprețul. Simpla vedere a unei persoane fără putere îl face să vrea s-o atace, s-o domine, s-o umilească. Dacă un alt tip de caracter ar fi îngrozit de ideea de a ataca pe cineva neajutorat, caracterul autoritarist se simte cu atât mai înverșunat cu cât mai neputincios devine obiectul său.

Există o trăsătură a caracterului autoritarist care a scăpat multor observatori: tendința de a sfida autoritatea și de a fi iritat de orice fel de influență „de sus“. Uneori, această sfidare eclipsează întregul tablou, iar tendințele submisive rămân în fundal. Acest tip de persoană se va răzvrăti constant împotriva oricărui tip de autoritate, chiar și a uneia care de fapt îi susține interesele și nu are niciun element de reprimare. Uneori, atitudinea față de autoritate este împărțită. O astfel de persoană ar putea lupta împotriva unui set de autorități, în special dacă e dezamăgită de lipsa lor de putere, și în același timp sau mai târziu s-ar putea supune altui set de autorități, care prin mai multă putere sau prin promisiuni mai mari pare să îi satisfacă dorințele masochiste. În sfârșit, există un tip la care tendințele rebele sunt complet reprimate și apar la suprafață numai când controlul conștient este slăbit; sau pot fi recunoscute *ex posteriori* în ura ce se ridică împotriva unei autorități când puterea acesteia este slăbită și când începe să se clatine. În ce privește persoanele de primul tip, la care atitudinea rebelă este în centrul portretului, ajungi cu ușurință să crezi că structura lor de caracter este exact opusul celei de tip masochist obedient. Pare să fie persoana care se opune oricărei autorități din pricina unui grad extrem de independență pe care-l posedă. Seamănă cu persoanele care, pe baza tăriei lor interioare și a integrității, se luptă cu acele forțe care le împiedică libertatea și independența. Cu toate acestea, lupta caracterului autoritarist împotriva autorității este esențialmente o sfidare. Este o încercare de a se afirma pe sine și de a-și înăbuși propriul sentiment de neputință luptând cu autoritatea, deși dorința de supunere rămâne prezentă, în mod conștient sau inconștient. Caracterul autoritarist nu este niciodată un „revoluționar“; aș prefera să-l numesc „rebel“. Există mulți indivizi și multe mișcări politice care derutează observatorul superficial prin

ceea ce pare să fie o trecere inexplicabilă de la „radicalism“ la autoritarism extrem. Din punct de vedere psihologic, acești oameni sunt „rebelii“ tipici.

Atitudinea caracterului autoritarist față de viață, întreaga sa filosofie, este determinată de impulsurile sale emoționale. Caracterului autoritarist îi plac condițiile care limitează libertatea umană, îi place să fie supus sorții. Ce înseamnă „soartă“ pentru el depinde de poziția sa socială. Pentru un soldat, s-ar putea să însemne voința sau capriciul superiorului său, căruia i se supune bucuros. Pentru micul om de afaceri, legile economice sunt soarta lui. Criza și prosperitatea nu sunt fenomene sociale care ar putea fi schimbate de activitatea umană, ci expresii ale unor puteri superioare cărora trebuie să te supui. Pentru cei din vârful piramidei, lucrurile nu stau fundamental diferit. Deosebirea constă numai în dimensiunea și generalitatea puterii față de care ei se supun, și nu în sentimentul dependenței ca atare.

Nu numai forțele care determină direct viața cuiva, dar și cele care par să determine viața în general sunt simțite ca soartă imuabilă. Soartă este faptul că există războaie și că o parte din lume este condusă de cealaltă. Soartă este faptul că suferința nu poate fi niciodată mai puțină decât a fost dintotdeauna. Soarta poate fi justificată filosofic ca „lege naturală“ sau ca „destin al omului“, religios ca „voie a Domnului“, etic ca „datorie“ — deoarece pentru caracterul autoritarist există întotdeauna o putere mai mare în afara individului, față de care individul nu poate face nimic decât să se supună. Caracterul autoritarist venerează trecutul. Ce a fost va fi mereu. Să dorești sau să muncești pentru ceva care n-a mai existat înainte este crimă sau nebunie. Miracolul creației — și creația este întotdeauna un miracol — este în afara experienței sale emoționale.

Definiția experienței religioase dată de Schleiermacher, ca experiență a dependenței absolute, este definiția masochismului în general; un rol special în acest sentiment de dependență este jucat de păcat. Conceptul de păcat originar, care apasă asupra tuturor generațiilor viitoare, este caracteristic experienței autoritariste. Păcatul moral, ca orice tip de culpă umană, devine o soartă de care omul nu poate scăpa niciodată. Oricine a păcătuit o dată este legat veșnic de păcatul său cu lanțuri de fier. Fapta omului devine puterea care îl stăpânește și nu-l lasă niciodată liber. Consecințele vinovăției pot fi ușurate prin ispășire, dar ispășirea nu poate șterge niciodată vina[89]. Cuvintele profetului Isaia, „De vor fi păcatele voastre cum e cârmâzul, ca zăpada le voi albi“, exprimă exact opusul filosofiei autoritariste.

Trăsătura comună tuturor tipurilor de gândire autoritaristă este convingerea că viața este determinată de forțe din afara omului, a intereselor lui și a dorințelor lui. Singura posibilitate de fericire stă în supunerea față de aceste forțe. Lipsa de putere a omului este laitmotivul filosofiei masochiste. Unul dintre părinții ideologici ai nazismului, Moeller van der Burck, a exprimat această idee foarte clar. El scrie: „Conservatorul crede mai curând în catastrofă, în neputința omului de a o evita, în necesitatea ei și în crunta dezamăgire a optimistului sedus“[90]. În scrierile lui Hitler o să vedem mai multe ilustrări ale aceluiași spirit.

Caracterul autoritarist nu e lipsit de activitate, curaj sau credință. Dar aceste calități înseamnă pentru el ceva cu totul diferit de ceea ce înseamnă pentru persoana care nu tânjește după obediență. Pentru caracterul autoritarist, activitatea provine din sentimentul fundamental de lipsă de putere care tinde să-l copleșească. Activitatea, în acest sens, înseamnă a acționa în numele a ceva mai înalt decât sinele individual.

Poate fi în numele lui Dumnezeu, al trecutului, al naturii sau al datoriei, dar niciodată în numele viitorului, al nenăscutului, al ceva ce nu are putere sau al vieții ca atare. Caracterul autoritarist își câștigă energia de a acționa prin bizuirea pe o putere superioară. Această putere nu este niciodată atacabilă sau schimbătoare. Pentru el, lipsa de putere este întotdeauna un semn inconfundabil de vinovăție și de inferioritate, iar dacă autoritatea în care crede arată semne de slăbiciune, dragostea și respectul lui se transformă în dispreț și ură. Îi lipsește „potențialul ofensiv“ prin care poate ataca puterea existentă fără ca mai întâi să se simtă subordonat unei alte puteri mai mari.

Curajul caracterului autoritarist este esențialmente curajul de a suferi orice i-a rezervat soarta sau reprezentantul personal al acesteia sau „conducătorul suprem“. Să sufere fără să se plângă este virtutea lui supremă — nu curajul de a încerca să pună capăt suferinței sau cel puțin s-o micșoreze. Eroismul caracterului autoritarist nu este acela de a-și schimba soarta, ci de a se supune ei.

El are încredere în autoritate câtă vreme este puternică și impunătoare. Încrederea lui se hrănește, în ultimă instanță, din îndoielile sale și constituie o încercare de a le compensa. Dar nu are nicio credință, dacă prin credință înțelegem convingerea fermă în realizarea a ceea ce acum există doar ca posibilitate. Filosofia autoritaristă este, esențialmente, relativistă și nihilistă, în ciuda faptului că pretinde cu atâta vehemență că a învins relativismul și în ciuda paradei sale de activism. Ea se hrănește dintr-o extremă disperare, din completa lipsă de încredere și conduce la nihilism, la negarea vieții[91].

În filosofia autoritaristă, conceptul de egalitate nu există. Caracterul autoritarist poate folosi uneori cuvântul *egalitate*, fie convențional, fie pentru că servește scopurilor sale. Dar pentru

el nu are niciun înțeles real sau vreo importanță, de vreme ce se referă la ceva din afara experienței sale emoționale. După el, lumea este compusă din oameni cu putere și fără putere, din cei superiori și cei inferiori. Din cauza tendințelor sale sado-masochiste, el trăiește numai dominația și supunerea, dar niciodată solidaritatea. Deosebirile, de sex sau de rasă, sunt pentru el în mod necesar semne de superioritate sau de inferioritate. O deosebire care nu are această conotație este de neconceput pentru el.

Descrierea tendințelor sado-masochiste și a caracterului autoritarist fac referire la forme extreme de neajutorare și, respectiv, la forme extreme de a scăpa de aceasta prin relația simbiotică stabilită cu obiectul venerației sau al dominației.

Deși aceste tendințe sado-masochiste sunt obișnuite, putem considera numai anumiți indivizi și grupuri sociale ca tipic sado-masochiști. Există, totuși, o formă moderată de dependență, atât de generalizată în cultura noastră, încât pare să lipsească numai în cazuri excepționale. Această dependență nu are atributele periculoase și pasionate ale sado-masochismului, dar este destul de importantă ca să fie omisă din analiza noastră.

Mă refer la genul de persoane a căror viață este într-un mod subtil legată de o anumită putere din afara lor[92]. Nimic din ceea ce fac, simt sau gândesc ei nu rămâne neraportat cumva la această putere. Ei așteaptă protecție de la „ea“, doresc să li se poarte grijă de către „ea“ și pe „ea“ o fac responsabilă de oricare ar fi rezultatul acțiunilor lor. Adesea, dependența de „ea“ este neconștientizată de persoana în cauză. Și chiar dacă există o conștientizare vagă, persoana sau puterea de care este dependentă rămâne o nebuloasă. Nu există o imagine deslușită a acelei puteri. Calitatea sa esențială este de a reprezenta o anumită funcție, respectiv a proteja, a ajuta și a dezvolta

individul, să fie cu el și să nu-l lase niciodată singur. Necunoscutul „X“ cu aceste calități poate fi numit *ajutor magic*. Adesea, bineînțeles, „ajutorul magic“ este personalizat: este conceput ca Dumnezeu, ca un principiu sau ca persoane reale precum părintele cuiva, soțul, soția sau superiorul. Este important să recunoaștem că, atunci când persoanele reale preiau rolul de ajutor magic, sunt înzestrate cu însușiri magice și importanța pe care o au derivă din faptul că sunt personificarea ajutorului magic. Acest proces al personificării ajutorului magic se poate observa frecvent în ceea ce se numește „a se îndrăgosti“. O persoană care are acest tip de relație cu ajutorul magic caută să-l găsească în carne și oase. Dintr-un motiv sau altul — adesea cu sprijinul dorințelor sexuale —, îi atribuie altei persoane aceste calități magice și face din ea ființa de care toată viața sa devine dependentă. Faptul că adesea și cealaltă persoană se raportează la fel la perechea sa nu modifică datele problemei. Numai întărește impresia că relația lor este de una de „dragoste adevărată“.

Nevoia aceasta de ajutor magic poate fi studiată în condițiile cvasiexperimentale ale metodei psihanalitice. Adesea persoana care este analizată devine profund atașată de psihanalist și toată viața ei, toate acțiunile, gândurile și sentimentele ei se raportează la acesta. Conștient sau inconștient, persoana analizată se întreabă: oare el (psihanalistul) ar fi mulțumit de asta, nemulțumit de cealaltă, ar fi de acord cu asta, m-ar mustra pentru cealaltă? În relația de dragoste, faptul că unul alege persoana aceasta sau cealaltă ca partener servește drept dovadă că respectiva persoană este iubită pentru ce este ea; dar în situația psihanalitică, această iluzie nu se susține. Cele mai diferite tipuri de persoane dezvoltă aceleași sentimente față de cele mai diferite tipuri de psihanaliști. Relația seamănă cu dragostea; adesea este însoțită de dorințe sexuale, totuși aceasta

este esențialmente o relație cu ajutorul magic personificat, un rol pe care evident un psihanalist, ca oricare altă persoană care are o oarecare autoritate (doctori, preoți, profesori), este capabil să îl joace satisfăcător pentru persoana în căutare de ajutor magic personificat.

Motivele pentru care o persoană se atașează de un ajutor magic sunt, în principiu, aceleași pe care le-am identificat la baza tendințelor simbiotice: o incapacitate de a sta pe propriile picioare și de a-și exprima pe deplin potențialul individual. În tendințele sado-masochiste, această incapacitate duce la tendința de a scăpa de sinele individual prin dependența de un ajutor magic — în forma moderată de dependență pe care o analizez acum, duce numai la dorința de îndrumare și protecție. Intensitatea relaționării cu ajutorul magic este invers proporțională cu abilitatea de a ne exprima spontan propriile potențialități intelectuale, emoționale și senzuale. Cu alte cuvinte, cineva speră să obțină tot ce așteaptă de la viață bazându-se ajutorul magic, și nu prin acțiunile proprii. Cu cât mai pregnant se întâmplă astfel, cu atât centrul vieții este mutat de la propria persoană la ajutorul magic și la personificările sale. Problema atunci nu mai este cum anume să trăiască persoana respectivă, ci cum să-l manipuleze pe cel investit ca să nu-l piardă și cum să-l convingă să facă ce vrea ea, ba chiar să-l facă responsabil pentru ceea ce ea este răspunzătoare.

În cazurile extreme, viața unei persoane constă aproape în întregime din încercări de a-l manipula pe cel ce personifică ajutorul magic; oamenii se deosebesc după mijloacele diferite pe care le folosesc; pentru unii principalul mijloc este obediența, pentru alții „bunătatea“, iar pentru alții suferința. Vedem, astfel, că nu există nicio percepție, idee sau emoție care să nu fie măcar nuanțată de nevoia de a-l manipula pe celălalt; cu alte cuvinte, niciun act psihic nu este cu adevărat spontan

sau liber. Această dependență, izvorând dintr-un blocaj al spontaneității (și conducând, totodată, la acesta) nu numai că oferă un anumit grad de securitate, dar și are drept rezultat un sentiment de slăbiciune și servitute. În cazul acesta, însăși persoana dependentă de ajutorul magic se simte, deopotrivă, deși adesea inconștient, înrobită de celălalt și, într-un grad mai mare sau mai mic, se revoltă împotriva acestuia. Această răzvrătire tocmai împotriva persoanei în care și-a pus speranțele de securitate și fericire creează noi conflicte. Trebuie să fie înăbușită, dacă nu vrea să-l piardă pe celălalt, dar antagonismul latent amenință constant siguranța căutată în relație.

Când ajutorul magic este personificat de o persoană reală, dezamăgirea care urmează când acea persoană eșuează în raport cu ceea ce se așteaptă din partea ei — și, de vreme ce așteptarea este nerealistă, orice persoană reală va fi, inevitabil, dezamăgitoare —, împreună cu resentimentul care rezultă din servitutea față de acea persoană, conduce la conflicte permanente. Acestea sfârșesc uneori doar prin despărțire, urmată de regulă de alegerea altui obiect de la care se așteaptă să vină împlinirea tuturor speranțelor legate de ajutorul magic. Dacă și această relație se dovedește a fi un eșec, poate conduce din nou la o despărțire sau persoana implicată poate decide că așa e „viața“ și se resemnează. Ceea ce nu recunoaște este faptul că eșecul său nu este în esență rezultatul alegerii nepotrivite a ajutorului magic, ci este rezultatul direct al încercării de a obține prin manipularea unei forțe magice ceea ce numai individul poate dobândi prin propria activitate spontană.

Fenomenul dependenței, de-a lungul unei vieți întregi, de un obiect din afara sinelui a fost observat de Freud. El l-a interpretat ca o continuare pe tot parcursul vieții a legăturilor

timpurii, esențial sexuale, cu părinții. Într-adevăr, fenomenul l-a impresionat atât de mult încât a susținut că nucleul tuturor nevrozelor este complexul Oedip și a văzut în vindecarea cu succes de complexul Oedip principala chestiune a dezvoltării normale.

Considerând complexul Oedip drept fenomenul central al psihologiei, Freud a făcut una dintre cele mai importante descoperiri în domeniu. Dar n-a reușit să-l interpreteze corect; căci deși fenomenul atracției sexuale dintre părinți și copii într-adevăr există și, deși conflictele ce apar din aceasta constituie uneori o parte a dezvoltării nevrotice, nici atracția sexuală, nici conflictele rezultate nu sunt esențiale în fixația copiilor asupra părinților. Cât timp copilul este mic, este chiar în mod natural dependent de părinți, dar dependența aceasta nu implică în mod necesar o restricție a spontaneității personale a copilului. Cu toate acestea, când părinții, acționând ca agenți ai societății, încep să îi reprime copilului în creștere spontaneitatea și independența, acesta se va simți din ce în ce mai puțin capabil să stea pe picioarele lui; prin urmare, va căuta ajutorul magic și adesea va face din părinții lui personificarea acestui ajutor. Mai târziu, individul transferă aceste sentimente asupra altcuiva, de pildă, asupra unui profesor, asupra unui partener sau asupra unui psihanalist. Din nou, nevoia de a fi legat de un astfel de simbol al autorității nu este cauzată de continuarea atracției sexuale originare față de unul dintre părinți, ci de înăbușirea expansivității și spontaneității copilului și de anxietatea ce rezultă din aceasta.

Ceea ce putem observa în nucleul oricărei nevroze, ca și în cel al dezvoltării normale, este lupta pentru libertate și independență. Pentru multe persoane normale, această luptă a sfârșit într-o completă renunțare la sinele individual, astfel încât sunt bine adaptate și considerate a fi normale. Persoana

nevrotică este cea care nu a renunțat să se lupte împotriva supunerii complete, dar care, în același timp, a rămas legată de figura ajutorului magic, indiferent ce formă îi atribuie. Nevroza sa trebuie să fie înțeleasă ca o încercare, și în esență una nereușită, de a rezolva conflictul între această dependență primară și căutarea libertății.

2. DISTRUCTIVITATEA

Am menționat deja că tendințele sado-masochiste trebuie diferențiate de distructivitate, deși sunt de cele mai multe ori îmbinate. Distructivitatea este diferită de vreme ce urmărește nu o simbioză activă sau pasivă, ci eliminarea obiectului său. Dar și ea provine tot din insuportabila neputință și izolare a individului. Pot scăpa de sentimentul propriei neputințe în fața lumii exterioare dacă o distrug. Desigur, dacă reușesc s-o desființez, rămân singur și izolat, dar izolarea mea este una splendidă, în care nu pot fi zdrobit de puterea copleșitoare a obiectelor din afara mea. Distrugerea lumii este ultima încercare, aproape disperată, de a mă salva de la a fi strivit de ea. Sadismul urmărește incorporarea obiectului; distructivitatea, desființarea lui. Sadismul tinde să întărească individul atomizat prin dominația asupra altora; distructivitatea, prin eliminarea oricărei amenințări din afară.

Orice observator al relațiilor personale existente în scena noastră socială nu poate să nu fie impresionat de gradul de distructivitate întâlnit pretutindeni. În cea mai mare parte nu este conștientizată ca atare, ci raționalizată în diverse feluri. De fapt, nu există practic nimic care să nu fie folosit ca motivație pentru distructivitate. Dragoste, datorie, conștiință, patriotism au fost și sunt folosite ca pretexte pentru a-i distruge pe ceilalți sau pe sine. Cu toate acestea, trebuie să facem deosebirea între

două tipuri diferite de tendințe distructive. Există tendințele distructive rezultate dintr-o situație specifică; o reacție la atacurile asupra vieții și integrității propriei persoane sau ale altora sau asupra ideilor cu care cineva se identifică. Acest tip de distructivitate este un fenomen natural și necesar corelativ afirmării vieții.

Totuși, distructivitatea despre care discutăm aici nu este o ostilitate rațională — sau „reactivă“ cum i s-ar mai putea spune —, ci o tendință latentă constantă existentă într-o persoană, așteptând ca să zicem așa numai ocazia de a fi exprimată. Dacă nu există un „motiv“ obiectiv pentru exprimarea distructivității, numim persoana respectivă bolnavă mintal sau afectiv (deși persoana respectivă își construiește, de regulă, o raționalizare). În cele mai multe cazuri, impulsurile distructive sunt totuși raționalizate astfel încât cel puțin alte câteva persoane sau un întreg grup social împărtășesc același punct de vedere și, prin urmare, raționalizarea pare „realistă“ în ochii membrilor unui astfel de grup. Însă obiectele distructivității iraționale și motivele particulare pentru care au fost alese sunt de o importanță secundară; impulsurile distructive sunt o pasiune interioară a unei persoane care întotdeauna reușește să-și găsească un obiect. Dacă dintr-un motiv oarecare, alte persoane nu pot deveni obiectul distructivității unui individ, atunci propriul sine devine cu ușurință obiectul căutat. Când aceasta are loc într-un grad apreciabil, rezultatul este adeseori boala fizică și chiar tentativa de suicid.

Am presupus că distructivitatea este o cale de a scăpa de insuportabilul sentiment de neputință, de vreme ce urmărește eliminarea tuturor obiectelor cu care individul se compară. Dar având în vedere rolul uriaș pe care tendințele distructive îl joacă în comportamentul uman, această interpretare nu pare să fie o explicație suficientă; înseși condițiile de izolare și de

neputință sunt responsabile pentru alte două surse de distructivitate: anxietatea și înăbușirea vieții. În privința rolului anxietății nu sunt multe de spus. Orice amenințare la interesele vitale (materiale și emoționale) creează anxietate[93], iar tendințele distructive constituie reacția cea mai comună la o asemenea anxietate. Amenințarea poate fi circumscrisă într-o situație particulară la niște persoane particulare. Într-un astfel de caz, distructivitatea este îndreptată împotriva acestor persoane. Poate fi și o anxietate constantă — deși nu neapărat conștientă — stârnită de sentimentul deopotrivă constant de a fi amenințat de lumea exterioară. Această anxietate constantă rezultă din poziția individului izolat și neputincios și este o altă sursă de alimentare a distructivității care se dezvoltă în el.

Un alt rezultat important cauzat de aceeași situație de bază este ceea ce tocmai am numit prin sintagma „înăbușirea vieții“. Individul izolat și neputincios este împiedicat în realizarea potențialului său senzual, emoțional și intelectual. El este lipsit de securitate interioară și de spontaneitate, care sunt condițiile acestei realizări. Blocajul interior este accentuat de tabuurile culturale în privința plăcerii și a fericirii, ca acelea care au impregnat religia și moravurile clasei mijlocii începând din perioada Reformei. În zilele noastre, tabuul exterior a dispărut, teoretic, dar blocajul interior a rămas la fel de puternic, în pofida aprobării conștiente a plăcerii senzuale.

Această problemă a relației dintre înăbușirea vieții și distructivitate a fost atinsă și de Freud și, analizând teoria sa, vom putea să formulăm câteva sugestii proprii.

Freud și-a dat seama că neglijase ponderea și importanța impulsurilor distructive în teza sa inițială, că pulsiunea sexuală și pulsiunea de autoconservare ar constitui cele două motivații fundamentale ale comportamentului uman. Mai târziu, considerând tendințele distructive la fel de importante ca și cele

sexuale, și-a modificat ipoteza — există două tendințe fundamentale care se pot întâlni la om: o pulsiune orientată spre viață, mai mult sau mai puțin identică cu libidoul sexual, și o pulsiune de moarte, al cărui scop ar fi tocmai distrugerea vieții. El a presupus că pulsiunea de moarte provine dintr-o însușire biologică inerentă tuturor organismelor vii și, prin urmare, este o parte necesară și inalterabilă a vieții.

Teoria existenței pulsiunii de moarte este satisfăcătoare în măsura în care ia în considerație întreaga pondere a tendințelor distructive, neglijate de Freud în teoriile anterioare. Însă nu este satisfăcătoare în măsura în care recurge la o explicație biologică, deoarece aceasta nu ține seama de faptul că gradul de distructivitate variază enorm de la individ la individ și de la un grup social la altul. Dacă teoria lui Freud ar fi fost corectă, ar fi trebuit să presupunem că gradul de distructivitate — fie împotriva altora, fie împotriva sinelui — este mai mult sau mai puțin constant. Însă observăm contrariul. Nu numai că ponderea distructivității variază foarte mult în cultura noastră de la un individ la altul, dar are o pondere inegală și între diversele grupuri sociale. Astfel, de exemplu, ponderea distructivității în caracterul membrilor părții inferioare a clasei mijlocii din Europa este, fără îndoială, mult mai mare decât în clasa muncitoare și în clasele dominante. Studiile antropologice ne-au obișnuit cu unele populații cărora le este caracteristic un grad foarte mare de distructivitate, în vreme ce la altele se observă o la fel de pregnantă lipsă de distructivitate, atât în forma ostilității față de alții, cât și față de sine.

Se pare că orice încercare de a înțelege sursele distructivității trebuie să înceapă de la analiza acestor diferențe și de la a vedea ce alți factori de diferențiere mai pot fi observați și dacă acești factori nu pot fi responsabili de

diferențele de intensitate ale distructivității.

Problema aceasta ridică asemenea dificultăți încât necesită a fi tratată aparte și detaliat, lucru pe care nu-l putem încerca aici. Cu toate acestea, aș dori să sugerez în ce direcție pare să se afle răspunsul. Aparent, gradul de distructivitate din indivizi este proporțional cu gradul în care le este limitată expansivitatea vieții. Prin aceasta nu ne referim la diversele frustrări ale dorințelor instinctuale ale individului, ci la împiedicarea întregii vieții, la blocarea spontaneității dezvoltării și a exprimării capacităților senzuale, emoționale și intelectuale ale omului. Viața are un dinamism intrinsec; ea tinde să se dezvolte, să fie exprimată, să fie trăită. Se pare că, dacă această tendință este înăbușită, energia orientată spre viață suferă un proces de descompunere și se schimbă în energie orientată spre distrugere. Cu alte cuvinte, pulsiunea către viață și pulsiunea către distrugere nu sunt factori reciproc independenți, ci se află într-o interdependență inversă. Cu cât mai mult este înăbușită pulsiunea către viață, cu atât mai puternică este pulsiunea către distrugere; invers, cu cât mai mult viața este una realizată, cu atât mai mică este forța distructivității. *Distructivitatea este consecința vieții netrăite*. Acele persoane și acele condiții sociale responsabile de înăbușirea vieții produc pasiunea pentru distrugere care formează, ca să spunem așa, rezervorul din care se alimentează tendințele ostile particulare — fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Reiese de la sine cât de important este nu numai să recunoaștem rolul dinamic al distructivității în procesul social, dar și să înțelegem care sunt condițiile specifice pentru intensitatea sa. Am observat deja ostilitatea răspândită în clasa de mijloc în epoca Reformei, care și-a găsit expresia în anumite concepte religioase ale protestantismului, mai ales în spiritul

său ascetic și în dogma calvinistă a unui Dumnezeu neîndurător, căruia i-a făcut plăcere să condamne o parte din omenire la osânda veșnică fără să fie vinovată. Apoi, mai târziu, clasa mijlocie și-a exprimat ostilitatea mai cu seamă deghizată în indignare morală, prin care se justifica o invidie intensă față de cei care aveau mijloacele să se bucure de viață. În scena contemporană, distructivitatea părții inferioare a clasei mijlocii a fost un factor important în ascensiunea nazismului, care a fost atractiv pentru tendințele distructive și le-a folosit în bătălia împotriva dușmanilor săi. Sursa distructivității la membrii din partea inferioară a clasei mijlocii este ușor de recunoscut, după ce a fost punctată în analiza de față: izolarea individului și înăbușirea expansivității individuale, ambele mai accentuate pentru partea inferioară a clasei mijlocii decât pentru clasele superioare și inferioare acesteia.

3. CONFORMISMUL DE AUTOMAT

În mecanismele pe care le-am descris, individul își depășește sentimentul de insignifianță în comparație cu puterea copleșitoare a lumii din afara lui însuși fie prin renunțarea la integritatea lui individuală, fie prin distrugerea altora, astfel încât lumea să înceteze de a mai fi amenințătoare.

Alte mecanisme de evadare sunt retragerea din lume atât de complet încât aceasta să-și piardă puterea de amenințare (tablou pe care îl întâlnim în anumite stări psihotice[94]) și infatuarea psihologică a individului într-o asemenea măsură încât lumea devine mică în comparație cu el. Deși aceste mecanisme de evadare sunt importante pentru psihologia individuală, ele au o relevanță culturală minoră. Prin urmare, nu o să le mai discut aici, în schimb mă voi opri asupra altui mecanism de evadare care este de cea mai mare însemnătate

socială.

Acest mecanism particular este soluția la care recurg cei mai mulți indivizi normali în societatea modernă. Pe scurt, individul încetează să mai fie el însuși; adoptă în întregime tipul de personalitate oferită lui de modelele culturale și, prin urmare, devine exact ca toți ceilalți și exact cum se așteaptă din partea lui să fie. Discrepanța dintre „eu“ și lume dispare și, odată cu ea, teama conștientă de singurătate și neputință. Acest mecanism poate fi comparat cu adoptarea coloritului protector de către unele animale. Ele arată atât de asemănătoare cu mediul încât sunt greu de distins. Persoana care renunță la sinele individual și devine un automat, identic cu milioane de alte automate din jurul lui, nu mai are de ce să se simtă singură și anxiosă. Însă prețul pe care-l plătește, totuși, este mare și anume pierderea sinelui său.

Supoziția că metoda „normală“ de a-ți vindeca singurătatea este aceea de a deveni un automat contrazice una dintre cele mai răspândite idei privitoare la om în cultura noastră. Cei mai mulți dintre noi credem că suntem indivizi liberi de a gândi, a simți și a acționa după cum ne place. Desigur, aceasta nu este doar opinia generală în ceea ce privește individualismul modern, dar fiecare om crede sincer că el este „el“ și că gândurile, sentimentele și dorințele lui sunt „ale lui“. Însă, deși există indivizi autentici printre noi, credința aceasta este o iluzie în cele mai multe cazuri și este una periculoasă, fiindcă împiedică înlăturarea acelor condiții responsabile pentru această stare de lucruri.

Avem aici una dintre problemele fundamentale ale psihologiei, care poate fi rapid schițată printr-o serie de întrebări. Ce este sinele? Care este natura acelor acțiuni care dau numai iluzia de a fi acțiunile propriei persoane? Ce este spontaneitatea? Ce înseamnă un act mental original? În sfârșit,

ce legătură au toate acestea cu libertatea? În capitolul de față o să încerc să arăt cum sentimentele și gândurile pot fi induse din afară și totuși pot fi experimentate subiectiv ca fiind personale, și cum sentimentele și gândurile cuiva pot fi refulate, încetând astfel să mai facă parte din sinele propriu. O să continuăm discuția referitoare la întrebările de aici în capitolul despre *Libertate și democrație*.

Să începem prin analizarea înțelesului experienței care se exprimă în cuvinte prin „simt“, „gândesc“, „vreau“. Când spunem „gândesc“, pare să fie un enunț clar și fără ambiguități. Singura întrebare pare să fie dacă ceea ce gândesc e corect sau greșit, nu dacă *eu* sunt cel care gândește sau nu. Totuși, o situație experimentală concretă arată imediat că răspunsul la această întrebare nu e obligatoriu cel pe care-l presupunem. Să ne uităm la un experiment de hipnoză[95]. Un subiect A este adormit de un hipnotizator B, care îi sugerează că, după trezirea din somnul hipnotic, va dori să citească un manuscris despre care va crede că l-a adus cu el, că îl va căuta și nu-l va găsi și atunci va crede că o altă persoană, C, i l-a furat și va fi furios pe C. Subiectului i se spune, de asemenea, că va uita că totul a fost doar o sugestie care i s-a dat în timpul somnului hipnotic. Trebuie să adăugăm că persoana C este una pe care subiectul n-a fost niciodată supărat și, potrivit circumstanțelor, nu are niciun motiv să fie; mai mult, că el de fapt nu a adus niciun manuscris cu el.

Ce se întâmplă? Subiectul se trezește și, după o scurtă conversație despre un subiect oarecare, spune: „Apropo, asta mi-aduce aminte de ceva ce-am scris în manuscrisul meu. O să ți-l citesc“. Se uită în jur, nu-l găsește, apoi se întoarce spre C, sugerând că poate l-a luat el; devine din ce în ce mai agitat când C neagă, până când izbucnește mânios și îl acuză direct pe C că i-a furat manuscrisul. Merge chiar mai departe. Începe să

enumere motivele care ar face plauzibil ca C să fie hoțul. A auzit el de la alții că C are foarte mare nevoie de manuscrisul lui, că acum a găsit un bun prilej de a pune mâna pe el și așa mai departe. Îl auzim nu numai acuzându-l pe C, dar și construind numeroase „raționalizări“ care să-i facă acuzația plauzibilă. (Niciuna dintre acestea nu e adevărată, bineînțeles, iar A nu s-a gândit niciodată la ele înainte.)

Să presupunem că o altă persoană intră în cameră în momentul acela. Nou-venitul n-ar avea nicio îndoială că A spune ceea ce gândește și simte; singura întrebare din mintea sa ar fi dacă acuzația lui este sau nu adevărată, adică dacă se susține sau nu conformitatea conținutului gândurilor lui A cu faptele reale. Noi, cu toate acestea, care am fost martori la întreaga procedură, nu suntem interesați să aflăm dacă acuzația este adevărată. Știm că nu aceasta este problema, de vreme ce suntem convinși că ceea ce simte și gândește A în clipa de față că nu sunt gândurile și sentimentele *lui*, ci elemente străine introduse în mintea lui de către o altă persoană.

Concluzia la care ajunge persoana ce a intrat în mijlocul experimentului poate fi una de genul: „Aici este A, care indică în mod clar că el are toate aceste gânduri. El este cel care știe cel mai bine ce gândește și nu există o dovadă mai bună decât propria lui declarație despre ceea ce simte. De față mai sunt și alte persoane care spun că gândurile lui i-au fost impuse din exterior și că sunt elemente străine, venite din afară. Sincer să fiu, nu pot decide cine are dreptate; oricare dintre ei se poate înșela. Probabil, de vreme ce sunt doi contra unu, e o mai mare șansă ca majoritatea să aibă dreptate“. Cu toate acestea, noi, care am fost martori la întregul experiment nu ne vom îndoi, cum nici nou-sositul nu s-ar fi îndoit dacă ar fi asistat la alte experimente hipnotice. Atunci, el ar vedea că acest tip de

experiment poate fi repetat de nenumărate ori cu persoane diferite și conținuturi diferite. Hipnotizatorul poate sugera că un cartof crud este un ananas delicios, iar subiectul va mânca din cartof cu toată plăcerea cu care ar mânca un ananas. Sau poate sugera că subiectul nu poate vedea nimic, iar atunci subiectul va fi orb. Sau că el crede că pământul e plat, nu rotund, iar subiectul va argumenta pasionat că pământul este plat.

Ce dovedește experimentul hipnotic — și mai ales posthipnotic? Dovedește că putem avea gânduri, sentimente, dorințe și chiar senzații pe care, subiectiv, le credem ale noastre și totuși, cu toate că noi trăim aceste gânduri și sentimente, ele ne-au fost introduse din afară, sunt practic străine și nu ceea ce gândim noi, simțim noi etc.

Ce arată experimentul hipnotic specific cu care am început? (1) Subiectul *vrea* ceva, respectiv să citească din manuscrisul său, (2) el *crede* ceva, respectiv că C i l-a luat și (3) *simte* ceva, respectiv mânie împotriva lui C. Am văzut că toate cele trei acte psihice — impulsul voinței lui, gândul lui și sentimentul lui — nu sunt „ale lui“, în sensul că nu sunt rezultatul propriei activități psihice; ele nu provin din el, ci au fost introduse în el din afară și sunt simțite subiectiv *ca și cum* ar fi ale lui. Subiectul exprimă și un număr de gânduri care nu i-au fost plantate în timpul hipnozei, respectiv acele „raționalizări“ prin care el „explică“ bănuiala sa că C i-a furat manuscrisul. Cu toate acestea, gândurile acestea sunt ale lui numai în sens formal. Deși par să explice bănuiala, noi știm că bănuiala este acolo de dinainte și că raționalizările sunt inventate doar ca să facă sentimentul plauzibil; ele nu sunt cu adevărat explicative, ci au venit *post factum*.

Am început cu experimentul hipnotic pentru că el arată cât se poate de clar că, deși o persoană poate fi convinsă de

spontaneitatea actelor mentale proprii, ele rezultă de fapt din influența unei persoane străine în condițiile unei situații particulare. Însă fenomenul nu este întâlnit numai în situația de hipnoză. Faptul că suma conținuturilor gândurilor, sentimentelor și voinței noastre sunt induse din afară și nu sunt autentice este atât de răspândit încât lasă impresia că aceste pseudoacte sunt regula, în timp ce actele psihice autentice sau indigene sunt doar excepții.

Pseudocaracterul pe care și-l poate asuma *gândirea* e mai bine cunoscut decât același fenomen în sfera voinței și a sentimentului. Așadar, cel mai bine este să începem cu discuția deosebirii dintre gândirea autentică și pseudogândire. Să presupunem că suntem pe o insulă unde se află niște pescari și niște vilegiaturiști de la oraș. Vrem să știm la ce fel de vreme să ne așteptăm și îi întrebăm pe un pescar și pe doi dintre vilegiaturiști, despre care știm că au ascultat cu toții prognoza meteo la radio. Pescarul, cu îndelungata sa experiență și direct interesat de problema aceasta a stării vremii, o să înceapă să se gândească, presupunând că nu s-a decis deja înainte să-l fi întrebat noi. Știind ce înseamnă direcția vântului, temperatura, umiditatea și așa mai departe ca bază pentru prognoza meteo, va cântări diverșii factori potrivit semnificației lor și va ajunge la o concluzie mai mult sau mai puțin definitivă. Își va aminti, probabil, de prognoza de la radio și o va cita ca sprijinindu-i sau contrazicându-i propria opinie; dacă e contradictorie, va fi foarte grijuliu în a cântări motivele opiniei sale; dar, și aici este esențial, nouă ne va spune opinia *lui*, rezultatul gândirii *lui*.

Primul dintre cei doi vilegiaturiști este un bărbat care, atunci când îi cerem părerea, știe că nu cunoaște prea multe despre prognoză, nici nu simte vreo dorință de a cunoaște. El răspunde simplu: „Nu pot să apreciez. Tot ce știu e că prognoza de la radio este astfel“. Celălalt vilegiaturist pe care-l întrebăm

aparține unui alt tip. El crede că știe foarte multe despre vreme, deși de fapt știe puține. El este genul de persoană care simte că trebuie să fie în stare să răspundă la orice întrebare. Se gândește o clipă și apoi ne spune părerea „lui“, care de fapt este aceeași cu prognoza de la radio. Îl întrebăm pe ce se bazează, iar el ne spune că pe baza direcției vântului, a temperaturii și așa mai departe a ajuns la acea concluzie.

Comportamentul omului, la prima vedere, pare același cu al pescarului. Totuși, dacă îl analizăm mai atent, devine evident că a auzit prognoza la radio și a acceptat-o. Simțindu-se obligat să aibă totuși propria părere despre asta, uită că repetă pur și simplu opinia competentă a altcuiva și crede că această opinie este cea la care a ajuns el prin propria gândire. Își închipuie că motivele pe care ni le spune i-au precedat opinia, dar dacă îi examinăm aceste motive vedem că n-ar fi fost cu putință să-l conducă la vreo concluzie despre vreme, dacă nu și-ar fi format o opinie dinainte. Sunt de fapt pseudomotive, care au rolul de a-i face opinia să pară drept rezultat al gândirii personale. Are iluzia că a ajuns la o concluzie proprie, dar în realitate a adoptat numai o opinie competentă fără să-și dea seama de proces. Ar putea foarte bine să aibă dreptate despre vreme, iar pescarul să se înșele, dar în acest caz putem spune că opinia „lui“ ar fi corectă, cu toate că pescarul greșește cu „opinia lui“.

Același fenomen se poate observa și dacă studiem opiniile persoanelor despre anumite subiecte, de pildă, politice. Întrebați un cititor obișnuit de ziare ce crede despre o anumită chestiune politică. El o să vă dea, sub numele de opinie „proprie“, un raport mai mult sau mai puțin exact a ceea ce a citit și cu toate acestea — iar acesta este esențialul — el va crede că spusele lui sunt rezultatul gândirii proprii. Dacă locuiește într-o comunitate mică, în care opiniile politice sunt transmise din tată în fiu, opinia „lui“ personală poate fi influențată mult

mai mult decât ar crede el de autoritatea durabilă a unui părinte sever. Opinia altui cititor poate fi rezultatul unei stânjeneli de moment, teama de a fi considerat neinformat, și prin urmare „gândirea“ este în primul rând o fațadă și nu rezultatul unei combinații naturale între experiență, dorință și cunoaștere. Același fenomen se poate întâlni în judecățile estetice. Persoana obișnuită care merge la un muzeu și se uită la o pictură de un artist celebru, să zicem Rembrandt, consideră că este o pictură frumoasă și impresionantă. Dacă îi analizăm judecata, găsim că nu are nicio reacție interioară la pictură, ci crede că e frumoasă fiindcă știe că se așteaptă din partea lui să creadă că e frumoasă. Același fenomen se observă și în aprecierile oamenilor în privința muzicii și în privința actului percepției înseși. Multe persoane care se uită la un peisaj faimos de fapt reproduc în minte fotografiile pe care le-au văzut de nenumărate ori, să zicem pe cărțile poștale, și în timp ce cred că „ei“ văd peisajul, au fotografiile acelea în fața ochilor. Sau, fiind martorii unui accident care se întâmplă în prezența lor, văd sau aud situația în termenii relatării din ziar pe care o anticipează. De fapt, pentru mulți oameni experiența pe care au trăit-o, un spectacol artistic sau o întrunire politică la care au asistat, devine reală abia după ce au citit despre ea în ziar.

Suprimarea gândirii critice începe de regulă de timpuriu. O fată de cinci ani, de pildă, poate recunoaște nesinceritatea mamei sale fie dându-și seama subtil că, în timp ce mama ei vorbește mereu despre dragoste și prietenie, este în realitate rece și egoistă, fie într-un mod mai crud, observând că mama ei are o legătură cu un alt bărbat, deși insistă să scoată în evidență standardele ei morale înalte. Copilul simte discrepanța. Simțul său de dreptate și adevăr este rănit și, cu toate acestea, fiind dependent de mama care nu i-ar îngădui niciun fel de critică și, să zicem, având un tată slab pe care nu se poate bizui, copilul

este silit să-și reprime percepția critică. Foarte curând, ea nu va mai observa nesinceritatea sau infidelitatea mamei sale. Va pierde capacitatea de a gândi critic, de vreme ce pare deopotrivă inutil și periculos s-o păstreze alertă. Pe de altă parte, copilului i se întipărește în minte că mama lui este sinceră și decentă și că mariajul părinților săi este unul fericit, și va fi gata să accepte această idee ca și când ar fi a sa.

În aceste exemple de pseudogândire, problema este dacă gândul e rezultatul propriei gândiri, adică al activității personale, nu dacă este corect sau nu conținutul gândului. Așa cum s-a sugerat deja în cazul pescarului făcând o prognoză a vremii, gândul „lui“ poate chiar să fie greșit, iar al omului care doar repetă ce i s-a indus poate fi corect. Pseudogândirea poate fi, de asemenea, perfect logică și rațională. Caracterul ei fals nu se manifestă neapărat în elemente ilogice. Acest lucru poate fi studiat în raționalizările care tind să explice o acțiune sau o emoție prin temeiuri raționale și realiste, deși aceasta este determinată de factori iraționali și subiectivi. Raționalizarea poate fi în contradicție cu faptele sau cu regulile gândirii logice. Dar adesea va fi logică și rațională în sine; iraționalitatea sa va consta numai în faptul că nu este motivul real al acțiunii pe care pretinde c-ar fi cauzat-o.

Un exemplu de raționalizare irațională este întâlnit într-o glumă bine-cunoscută. O persoană sparge un borcan pe care l-a împrumutat de la o vecină, iar când i se cere să-l dea înapoi, răspunde: „În primul rând, deja ți l-am dat înapoi; în al doilea rând, nu l-am împrumutat niciodată de la tine; și, în al treilea rând, era deja spart când mi l-ai dat“. Un exemplu de raționalizare „rațională“ avem când o persoană A, care se află într-o situație de strâmtorare financiară, îi cere unei rude, B, să-i împrumute o sumă de bani. B refuză și spune că împrumutându-i bani n-ar face decât să-i încurajeze înclinația

lui A de a fi iresponsabil și de a se bizui pe alții că îl vor sprijini. Acest raționament poate fi perfect logic, dar va fi totuși o raționalizare, pentru că B n-ar fi vrut oricum să-i împrumute bani lui A și, cu toate că se crede motivat de grija pentru binele lui A, este motivat de fapt de propria zgârcenie.

Nu putem afla, așadar, dacă avem sau nu de-a face cu o raționalizare privind doar la logica declarației unei persoane, ci trebuie să luăm în calcul motivațiile psihologice ce operează la nivelul persoanei respective. Punctul decisiv nu este *ce* anume e gândit, ci *cum* este gândit. Gândul care este rezultatul gândirii active este întotdeauna nou și originar, „original“, nu neapărat în sensul că alții nu l-au mai gândit înainte, ci întotdeauna în sensul că persoana care îl gândește a folosit gândirea ca pe o unealtă de a descoperi ceva nou în lumea exterioară. Raționalizărilor le lipsește în principal această calitate de a descoperi și a scoate la lumină; ele doar confirmă prejudecata emoțională existentă în persoana respectivă. Raționalizarea nu este o unealtă pentru a pătrunde realitatea, ci o încercare *post factum* de a armoniza dorințele proprii cu realitatea existentă.

În cazul afectivității, ca și în cazul gândirii, trebuie să facem distincția dintre sentimentul autentic, care provine din noi înșine, și pseudosentiment, care în realitate nu este al nostru, deși noi așa credem. Să dăm un alt exemplu din viața de zi cu zi, tipic pentru caracterul înșelător al sentimentelor noastre în contact cu ceilalți. Observăm un invitat la o petrecere. Este vesel, râde, întreține conversații prietenoase și, una peste alta, pare să fie chiar fericit și mulțumit. La plecare, are un zâmbet prietenos când spune cât de mult i-a plăcut petrecerea. Ușa se închide după el — și acesta este momentul în care îl privim cu atenție. O schimbare subită are loc pe chipul lui. Zâmbetul i-a dispărut; bineînțeles, era de așteptat fiindcă acum este singur și nu are nimic sau pe nimeni alături care să-l facă să zâmbească.

Dar schimbarea de care vorbesc nu constă doar în dispariția zâmbetului. Pe fața lui apare expresia unei tristeți adânci, aproape o disperare. Expresia nu îi zăbovește pe față mai mult de câteva secunde, după care își reia expresia obișnuită, ca o mască; omul se urcă în mașină, se gândește la seara petrecută, se întreabă dacă a făcut sau nu o impresie bună și simte că a reușit. Dar a fost „el“ fericit și vesel în timpul petrecerii? Scurta expresie de tristețe și disperare pe care am observat-o pe chipul lui a fost doar o reacție trecătoare, fără mare importanță? E aproape imposibil să decidem, fără să știm mai multe despre personaj. Există un incident, cu toate acestea, care ar putea furniza cheia înțelegerii veseliei sale.

Noaptea visează că este din nou cu forțele expediționare americane la război. A primit ordin să pătrundă prin liniile inamice până la statul-major al inamicului. Se îmbracă într-o uniformă de ofițer, care pare să fie germană, și dintr-odată se trezește într-un grup de ofițeri germani. Este surprins că la statul-major e atât de confortabil și că toată lumea e atât de prietenoasă cu el, dar devine din ce în ce mai speriat că or să afle că este un spion. Unul dintre tinerii ofițeri pentru care simte o simpatie aparte, se apropie de el și-i spune: „Știu cine ești. Există o singură cale să scapi. Începe și spune bancuri, râzi și fă-i să râdă atât de tare încât să le abați atenția de la tine cu glumele“. El este foarte recunoscător pentru sfat și începe să facă glume și să râdă. În cele din urmă, glumele lui devin atât de exagerate, încât ceilalți ofițeri devin suspicioși și, cu cât mai mare este suspiciunea lor, cu atât mai forțate par să fie glumele lui. În cele din urmă, îl cuprinde un asemenea sentiment de groază încât nu mai suportă să rămână acolo; sare deodată de pe scaun și cu toții o iau la fugă după el. Apoi scena se schimbă și el stă într-un tramvai care se oprește în fața casei lui. Poartă un costum obișnuit și simte o mare ușurare la gândul că

războiul s-a sfârșit.

Să presupunem că suntem în măsură să-l întrebăm, a doua zi, ce i s-a întâmplat în realitate și care evenimente din zilele trecute ar putea avea legătură cu elementele individuale din vis. Notăm aici doar câteva asociații care sunt în mod special importante pentru a înțelege chestiunea principală care ne interesează. Uniforma germană îi amintește că a fost un invitat la petrecerea din seara trecută care vorbea cu un pronunțat accent german. Își amintește că l-a enervat individul acela, fiindcă nu-i acordase prea multă atenție, deși el (visătorul nostru) se străduise din răsputeri să facă o impresie bună. În timp ce deapănă mai departe gândurile acestea, își amintește că, pentru un moment, la petrecere, avusese senzația că bărbatul cu accent german chiar îl luase în derâdere și zâmbise impertinent la o afirmație de-a lui. Gândindu-se la încăperea confortabilă în care se afla statul-major, i se pare că semăna cu încăperea în care stătuse el la petrecere, cu o seară înainte, dar că ferestrele semănau cu acelea ale unei săli în care căzuse el un examen, odată. Surprins de această asociație, continuă să-și amintească faptul că, înainte să plece la petrecere, era cumva preocupat de impresia pe care avea s-o facă, în parte pentru că unul dintre invitați era fratele unei fete căreia ar fi vrut să-i câștige interesul, și în parte pentru că gazda avea mare trecere pe lângă un superior, de a cărui opinie despre el depindea în mare măsură succesul lui profesional. Vorbind despre superiorul lui, spune cât de nesuferit îi este, cât de umilit se simte să fie nevoit să afișeze o prietenie față de el și că din pricina lui simțise o oarecare aversiune și față de gazda sa, cu toate că nu-și dăduse seama de asta. O altă asociație de-a lui este că spusese o glumă despre un bărbat chel și că apoi se temuse puțin că s-ar fi putut să-și fi jignit gazda, care întâmplător avea chelie. Tramvaiul i s-a părut ciudat, de vreme

ce nu păreau să existe linii de tramvai în acea zonă. Când vorbește despre acesta, își amintește de tramvaiul cu care călătorea în copilărie, când se ducea el la școală, și un alt detaliu îi răsare în minte, și anume că el ocupase locul vatmanului și se gândise că a conduce un tramvai era uimitor de puțin diferit față de a conduce un automobil. Evident că tramvaiul reprezenta propria mașină cu care se întorsese acasă și că întoarcerea lui acasă îi amintise de întoarcerea de la școală.

Pentru oricine obișnuit cu înțelegerea semnificației viselor, implicația visului și a asociațiilor însoțitoare sunt deja clare acum, deși numai o parte din asociațiile lui au fost menționate și practic nu s-a spus nimic despre structura personalității, situația trecută și prezentă a omului. Visul dezvăluie care este adevăratul lui sentiment față de petrecerea din noaptea dinainte. A fost neliniștit, i-a fost teamă că nu va reuși să facă impresia pe care voia s-o facă, supărat pe vreo câteva persoane de care s-a simțit ridiculizat și nu îndeajuns de plăcut. Visul arată că veselia lui a fost un mijloc de a-și ascunde anxietatea și mânia și, în același timp, un mijloc de a-i împăca pe cei pe care era mânios. Toată veselia lui a fost o mască; nu a izvorât din el, ci a acoperit ceea ce simțea „el“ cu adevărat; și anume frică și mânie. Aceasta i-a făcut, de asemenea, întreaga poziție nesigură, astfel încât s-a simțit un spion în tabăra inamică, care putea fi descoperit în orice clipă. Expresia trecătoare de tristețe și disperare pe care am observat-o la el imediat ce a plecat își găsește acum confirmarea și explicația: în clipa aceea, fața lui a exprimat ceea ce simțea „el“ cu adevărat, deși era ceva de care „el“ nu era pe deplin conștient că simte. În vis, sentimentul este descris într-un mod dramatic și explicit, deși nu se referă în mod direct la persoanele către care erau îndreptate sentimentele sale.

Acest om nu este nevrotic, nici nu s-a aflat sub influența hipnozei; este mai curând un individ normal, cu o anxietate și o nevoie de aprobare obișnuite la omul modern. Nu a fost conștient de faptul că veselia lui nu era „a lui“, de vreme ce este atât de obișnuit să simtă ceea ce se cuvine să simtă într-o situație anume, încât, dacă și-ar fi dat seama de ceva „ciudat“, asta ar fi fost mai degrabă o excepție decât regula.

Ceea ce se verifică despre gândire și simțire se verifică și în privința voinței. Majoritatea oamenilor sunt convinși că, atâta timp cât nu sunt forțați deschis să facă ceva de către o putere din afara lor, deciziile lor sunt ale lor, iar dacă vor ceva, e un act de voință care le aparține. Însă aceasta este una din marile iluzii pe care le avem despre noi înșine. Un mare număr din deciziile noastre nu sunt în realitate ale noastre, ci ne sunt sugerate din afară; am reușit să ne convingem singuri că noi suntem cei care am luat decizia, când de fapt ne-am conformat la așteptările altora, mânați de teama de izolare și de amenințările mai directe la viața, libertatea și confortul nostru.

Când copiii sunt întrebați dacă vor să se ducă în fiecare zi la școală și răspunsul lor este: „Bineînțeles că da“, este acest răspuns adevărat? În multe cazuri, cu siguranță că nu. Copilul ar putea să vrea să se ducă la școală destul de frecvent, totuși foarte adesea i-ar plăcea să se joace sau să facă altceva în schimb. Dacă în sinea lui chiar gândește: „Vreau să mă duc la școală în fiecare zi“, s-ar putea să-și refuleze aversiunea pentru regularitatea programului școlar. El simte că se așteaptă de la el să își dorească să se ducă la școală în fiecare zi, iar această presiune este destul de puternică încât să-i acopere sentimentul că se duce atât de des la școală doar pentru că trebuie. Copilul s-ar putea simți mai fericit dacă ar putea să-și dea seama de faptul că uneori vrea să se ducă, iar alteori se duce numai pentru că trebuie. Totuși presiunea simțului datoriei este destul

de mare ca să-i dea sentimentul că „el“ vrea ceea ce trebuie să vrea.

Este o presupunere generală că majoritatea oamenilor se căsătoresc de bunăvoie. Desigur, există acele cazuri de oameni care se căsătoresc conștient din cauza unui sentiment de datorie sau de obligație. Există și cazurile în care omul se căsătorește pentru că „el“ vrea cu adevărat. Însă există nu puține cazuri în care un bărbat (sau o femeie) crede în mod conștient că *vrea* căsătoria cu o anumită persoană și de fapt s-a trezit prins într-o suită de evenimente care conduce la căsătorie și pare să blocheze orice cale de scăpare. În toate lunile de dinaintea căsătoriei este ferm convins că „el“ vrea să se căsătorească și prima, deși oarecum tardiva, indicație că s-ar putea să nu fie așa este faptul că în ziua căsătoriei deodată intră în panică și simte impulsul de a fugi. Dacă este „rezonabil“, acest sentiment durează numai câteva clipe și va răspunde „da“ cu o convingere de nezdruncinat la întrebarea dacă are intenția să se căsătorească.

Am putea continua citând mai multe exemple din viața cotidiană în care oamenii par să ia decizii, par să vrea ceva, dar în realitate dau curs presiunii interne sau externe de a „trebui“ să vrea lucrul pe care urmează să-l facă. Într-adevăr, observând fenomenul deciziilor umane, ești uimit de cât de adesea se înșală oamenii luând drept decizia „lor“ ceea ce, de fapt, este supunerea la o convenție, la o datorie sau la o simplă presiune. Aproape că, prin comparație, decizia „originală“ este un fenomen rar într-o societate care, teoretic, face din decizia individuală piatra de temelie a existenței sale.

Aș vrea să adaug încă un exemplu detaliat al unui caz de pseudovoință, care poate fi observat frecvent în analiza persoanelor care nu au niciun simptom nevrotic. Deși cazul individual citat are mai puțin de-a face cu marile probleme

culturale de care suntem în principal preocupați în lucrarea de față, îi va oferi cititorului nefamiliarizat cu modul de operare al forțelor inconștiente o oportunitate suplimentară de a se apropia de acest fenomen. Mai mult, acest exemplu scoate în evidență un aspect care, deși a fost deja punctat, ar trebui exprimat clar: conexiunea dintre refulare și problema pseudoactelor. Cu toate că refularea este considerată mai ales din punctul de vedere al acțiunii forțelor refulate în comportamentul nevrotic, în vise și așa mai departe, pare important de subliniat faptul că orice refulare elimină o parte din adevăratul sine al cuiva și forțează substituirea sentimentului refulat cu un pseudosentiment.

Cazul pe care vreau să-l prezint acum este al unui student la medicină de douăzeci și doi de ani. Este interesat de munca lui și se înțelege cu oamenii destul de bine. Nu este foarte nefericit, deși adesea se simte ușor obosit și nu are nicio poftă de a-și trăi viața din plin. Motivul pentru care vrea să fie analizat este unul teoretic, de vreme ce vrea să devină psihiatru. Singura sa nemulțumire este un soi de blocaj în activitatea lui medicală. Adesea nu-și poate aminti lucrurile pe care le-a citit, devine neobișnuit de obosit în timpul prelegerilor și face o figură relativ proastă la examene. Este nedumerit de acest lucru, de vreme ce în alte chestiuni pare să aibă o memorie mult mai bună. Nu se îndoiește că vrea să studieze medicina, dar adesea are foarte puternice îndoieli că posedă și capacitatea pentru asta.

După câteva săptămâni de analiză, povestește un vis în care el este la ultimul etaj al unui zgârie-nori și privește pe fereastră, la celelalte clădiri cu un vag sentiment de triumf. Deodată, turnul se prăbușește și se trezește îngropat sub ruine. Este conștient de eforturile care se fac de a înlătura dărâmăturile ca să îl elibereze și poate auzi pe cineva spunând că este grav rănit

și că doctorul o să vină curând. Dar are de așteptat ceea ce pare să fie un timp nesfârșit până vine doctorul. Când în cele din urmă sosește, doctorul descoperă că a uitat să-și aducă trusa și, prin urmare, nu-l poate ajuta cu nimic. O furie intensă îl cuprinde împotriva doctorului și dintr-odată se vede stând în picioare, dându-și seama că nu e deloc rănit. Îi râde în nas doctorului și în clipa aceea se trezește.

Nu are multe asociații în legătură cu visul, dar iată câteva dintre cele mai relevante. Gândindu-se la acel zgârie-nori pe care și-l imaginase, pomenește în treacăt cât de mult îl interesase dintotdeauna arhitectura. Când era copil, unul dintre modurile preferate de a-și petrece timpul fusese, timp de mulți ani, jocul cu modulele de construit, iar pe la șaptesprezece ani, se gândise să devină arhitect. Dar când îi vorbise despre asta tatălui său, acesta îi răspunsese, prietenos, că de bună seamă era liber să-și aleagă cariera, însă el (tatăl) era sigur că ideea asta era o reminiscență a dorințelor din copilărie și că el ar prefera, în realitate, să studieze medicina. Tânărul se gândise că tatăl său avea dreptate și, de atunci, nu mai pomenise niciodată despre arhitectură în fața tatălui său, ci se apucase să studieze medicina, cum era de așteptat. Asociațiile lui despre doctorul care întârziase și apoi care își uitase trusa erau mai degrabă vagi și fragmentate. Cu toate acestea, în timp ce vorbea despre această parte din vis, și-a amintit că ora lui la cabinetul de analiză fusese schimbată și că, deși fusese de acord cu schimbarea fără să obiecteze, de fapt fusese foarte supărat. Putea simți și acum, când vorbea, că se înfurie din nou. Îl acuză pe analist că este arbitrar și, în final, spune: „Ei bine, la urma urmelor, oricum nu pot să fac ce vreau“. Este sincer surprins de propria mânie și de această declarație, pentru că până acum nu simțise niciodată vreo ostilitate față de analist sau față de psihanaliză.

La un timp după aceea, are un alt vis din care își aduce aminte numai un fragment: tatăl lui este rănit într-un accident de automobil. El este doctor și urmează să aibă grijă de tatăl lui. În timp ce încearcă să-l examineze, se simte complet paralizat și nu poate face nimic. Se îngrozește și se trezește.

În asociațiile sale, spune cu mare reticență că, în ultimii câțiva ani, se gândise că tatăl lui ar fi putut muri subit și aceste gânduri îl speriaseră. Uneori, se gândise chiar la moștenirea care avea să-i rămână și la ce avea să facă, după aceea, cu banii. Nu-și dusese prea departe fantasmele acestea, ci le reprimase de îndată ce începuseră să apară. Comparând acest vis cu cel povestit mai devreme, remarcă faptul că în ambele cazuri doctorul nu este în stare să acorde niciun ajutor eficient. Își dă seama mai clar ca niciodată că simte că n-o să fie vreodată de vreun folos ca doctor. Când i se atrage atenția că în primul vis există fără îndoială un sentiment de furie și deriziune la adresa incapacității doctorului, își amintește că, deseori, când aude sau citește despre cazuri în care un doctor nu a fost în stare să ajute pacientul, are un anumit sentiment de triumf de care nu este conștient la momentul respectiv.

Mai departe în cursul analizei, apar și alte elemente care fuseseră refulate. El descoperă, spre surprinderea sa, un puternic sentiment de furie împotriva tatălui său și, mai mult, că sentimentul său de incapacitate ca doctor face parte dintr-un sentiment mai general de neputință care îi marchează întreaga viață. Deși la suprafață se gândise că-și aranjase viața potrivit propriilor planuri, acum poate simți că, în străfundul sufletului, era plin de un sentiment de resemnare. Își dă seama că fusese convins că nu ar putea face ce voia, ci trebuia să se conformeze la ceea ce era așteptat din partea lui. Vede din ce în ce mai clar că, în realitate, nu voise niciodată să devină un medic și că lucrurile care îi apăreau ca ținând de o inabilitate nu erau

altceva decât expresia unei rezistențe pasive.

Acest caz este un exemplu tipic de refulare a adevăratelor dorințe ale unei persoane și de adoptare a așteptărilor altora într-un mod care le face să pară a fi propriile dorințe. Am putea spune că dorința autentică (originală) este înlocuită de o pseudodorință.

Această substituție a pseudoactelor în locul actelor originale de gândire, simțire și voire, conduce în cele din urmă la înlocuirea sinelui original cu pseudosinele. Sinele original este cel care inițiază activitățile psihice. Pseudosinele este numai un agent care în realitate reprezintă rolul pe care o persoană trebuie să-l joace, dar o face în numele sinelui. Este adevărat că oricine poate juca mai multe roluri și, subiectiv, poate fi convins că el este „el“ în fiecare rol. În realitate, în toate aceste roluri acest individ va fi ceea ce crede că este așteptat din partea lui să fie, și pentru mulți oameni, dacă nu pentru cei mai mulți, sinele original este complet sufocat de pseudosine. Uneori într-un vis, în fantasme sau când o persoană se îmbată, mai poate apărea sinele original, cu sentimentele și gândurile pe care persoana nu le-a mai încercat de mulți ani. Adesea sunt unele rele, pe care le-a refulat pentru că îi este frică sau rușine de ele. Alteori, totuși, sunt cele mai bune lucruri din el, pe care le-a refulat de teama de a fi ridiculizat sau atacat pentru că are asemenea sentimente[96].

Pierderea sinelui și substituirea lui de către un pseudosine lasă individul într-o intensă stare de insecuritate. El este obsedat de îndoială, de vreme ce, fiind în esență o reflecție a așteptărilor celorlalți din partea lui, el și-a pierdut identitatea într-o oarecare măsură. Pentru a-și învinge panica rezultând dintr-o asemenea pierdere, este silit să se conformeze, să-și caute identitatea prin continuă aprobare și recunoaștere din partea celorlalți. De vreme ce el nu știe cine este, măcar vor ști

ceilalți — dacă acționează conform așteptărilor lor; dacă ei vor ști, atunci va ști și el, cu condiția să-i creadă pe cuvânt.

Automatizarea individului în societatea modernă a intensificat neajutorarea și insecuritatea individului mediu. Astfel, el este gata să se supună noilor autorități care îi oferă securitate și îl eliberează de îndoială. În capitolul următor vom discuta despre condițiile speciale care au fost necesare pentru ca această ofertă să fie acceptată în Germania; vom arăta că pentru nucleul mișcării naziste (partea inferioară a clasei mijlocii), mecanismul autoritarist a fost caracteristic. În ultimul capitol al acestei cărți vom continua analiza caracterului de automat din perspectiva scenei culturale a democrației noastre.

---

[80] Dintr-un punct de vedere diferit, K. Horney, prin „tendințele nevrotice“ (cum le numește în *Direcții noi în psihanaliză*), a ajuns la un concept care se aseamănă oarecum cu conceptul meu de „mecanime de evadare“. Principalele deosebiri dintre conceptele noastre sunt următoarele: tendințele nevrotice sunt forțe motice în nevroza individuală, în vreme ce mecanismele de evadare sunt forțe motrice la omul normal. În plus, Horney pune accentul pe anxietate, în vreme ce eu subliniez izolarea individului.

[81] Hobbes, „Leviathanul“ (traducere parțială), în E.-M. Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes,* Polirom, Iași, 2001, p. 26.

[82] *Charakteranalyse*, publicată de autor, Viena, 1933.

[83] *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

[84] *Sozialpychologischer Teil,* în *Studien über Autorität und Familie*, coord. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

[85] F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, RAO International, București, 1997, p. 395. (*N.t.*)

[86] Marchizul de Sade a susținut ideea că dominația este esența sadismului în următorul fragment din *Juliette II* (citat din *Marquis de Sade*, de G. Gorer, Liveright Publishing Corporation, New York, 1934): „Nu plăcere este ceea ce dorești să simtă partenera ta; ci vrei să produci impresie asupra ei, iar aceea a durerii e mult mai

puternică decât aceea a plăcerii… îți dai seama de asta, o folosești și ești satisfăcut“. Gorer, în analiza operei lui de Sade, definește sadismul ca „plăcerea resimțită din modificările aduse de către observator lumii exterioare“. Această definiție se apropie de perspectiva mea asupra sadismului mai mult decât a altor psihologi. Cred, însă, că Gorer greșește în identificarea sadismului cu plăcerea de a stăpâni sau de a produce o schimbare. Dominația sadică este caracterizată prin faptul că urmărește să facă obiectul un simplu instrument lipsit de voință în mâinile sadicului, în vreme ce plăcerea nesadică de a-i influența pe alții respectă integritatea celeilalte persoane și este bazată pe un sentiment de egalitate. În definiția lui Gorer, sadismul își pierde trăsătura specifică și devine identic cu orice tip de acțiune eficientă.

[87] Honoré de Balzac, *op. cit.*, p. 640. (*N.t.*)

[88] *Ibidem*, p. 645. (*N.t.*)

[89] Victor Hugo a ilustrat elocvent ideea imposibilității de a scăpa de vină în personajul Javert, din *Mizerabilii*.

[90] Moeller van der Bruck, *Das dritte Reich*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1931, pp. 223, 224.

[91] Rauschning a alcătuit o bună descriere a caracterului nihilist al fascismului în *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

[92] Cf. Karen Horney, *Direcții noi în psihanaliză* (ed. cit.).

[93] Cf. analiza lui Karen Horney din *Direcții noi în psihanaliză*, (ed. cit.).

[94] Cf. H. Sullivan, *op. cit.*, pp. 68 și urm., și studiul său *Research in Schizophrenia*, American Journal of Psychiatry, vol. IX, nr. 3; v. de asemenea, Frieda Fromm Reichmann, *Transference Problems in Schizophrenia*, The Psychoanalytic Quarterly, vol. VIII, nr. 4.

[95] Referitor la problemele de hipnoză, cf. lista publicațiilor lui M.H. Erickson din *Archives of Neurology & Psychiatry*, 1939, vol. 2, nr. 3, p. 472.

[96] Procedeul psihanalitic este în esență un proces în care o persoană încearcă să-și descopere sinele original. „Asociația liberă“ înseamnă să-ți exprimi sentimentele și gândurile originale, spunând adevărul; dar adevărul în acest sens nu se referă la faptul că spui ce gândești, ci că gândirea însăși este originală și nu o adaptare la acea gândirea care e de așteptat s-o ai. Freud a insistat asupra reprimării lucrurilor „rele“; se pare că n-a văzut suficient măsura în care și lucrurile „bune“ sunt supuse de asemenea reprimării.

VI

PSIHOLOGIA NAZISMULUI

În capitolul anterior, atenția noastră a fost concentrată asupra a două tipuri psihologice: caracterul autoritarist și cel automat-conformist. Sper că descrierea detaliată a acestor tipuri va fi de folos pentru înțelegerea problemelor care vor fi expuse în capitolul acesta și în cel următor: psihologia nazismului, pe de-o parte, și democrația modernă, pe de alta.

Analizând psihologia nazismului, trebuie mai întâi să abordăm o chestiune preliminară — care este relevanța factorilor psihologici în înțelegerea nazismului. În analiza științifică, dar și în discuția populară despre nazism, sunt prezente frecvent două puncte de vedere opuse: primul, că psihologia nu oferă nicio explicație pentru un fenomen economic și politic ca fascismul și, al doilea, că fascismul este în întregime o problemă psihologică.

Primul punct de vedere consideră nazismul fie ca un rezultat al unei dinamici exclusiv economice — al tendințelor expansioniste ale imperialismului german —, fie ca un fenomen exclusiv politic — cucerirea statului de către un partid politic sprijinit de industriași și de iuncheri; pe scurt, victoria nazismului este văzută ca rezultatul mașinațiilor unei minorități și al coerciției majorității populației.

Al doilea punct de vedere, pe de altă parte, susține că nazismul poate fi explicat numai în termeni psihologici sau mai

exact în aceia ai psihopatologiei. Hitler este privit ca un nebun sau ca un nevrotic, iar adepții lui ca deopotrivă nebuni și dezechilibrați mental. Potrivit acestei explicații, expuse de L. Mumford, adevăratele surse ale fascismului se pot găsi „în sufletul omenesc, *nu în economie*“. El continuă: „În nemăsurata mândrie, în plăcerea cruzimii, în dezintegrarea nevrotică — în acestea și nu în Tratatul de la Versailles sau în incompetența Republicii Germane stă explicația fascismului“[97].

În opinia noastră, niciuna dintre aceste explicații, care subliniază factorii politici și economici excluzându-i pe cei psihologici — sau viceversa —, nu este corectă. Nazismul este o problemă psihologică, dar factorii psihologici înșiși trebuie înțeleși ca fiind modelați de factori socioeconomici; nazismul este o problemă politică și economică, dar influența pe care a avut-o asupra unui popor întreg trebuie înțeleasă pe temeiuri psihologice. Pe noi ne interesează, în acest capitol, aspectul psihologic al nazismului, bazele sale umane. Aceasta conturează două probleme: structura de caracter a acestor oameni atrași de nazism și caracteristicile psihologice ale ideologiei care a constituit un instrument atât de eficient în privința acelorași oameni.

Referitor la baza psihologică a succesului nazismului, trebuie să facem o diferențiere de la bun început: o parte a populației s-a plecat în fața regimului nazist fără vreo rezistență puternică, dar deopotrivă fără să devină admiratori ai ideologiei naziste și ai practicii sale politice. O altă parte a fost profund atrasă de noua ideologie și fanatic atașată de cei care au proclamat-o. Primul grup a fost alcătuit în principal din clasa muncitoare și din burghezia liberală și catolică. În pofida unei excelente organizări, în special în rândurile clasei muncitoare, aceste grupuri, deși continuu ostile nazismului de la începuturile sale și până în 1933, nu au manifestat rezistența

internă la care te-ai fi putut aștepta ca urmare a convingerilor lor politice. Voința lor de împotrivire a cedat rapid și din momentul acela n-au mai provocat mari greutăți regimului (exceptând, bineînțeles, mica minoritate care a luptat eroic împotriva nazismului în toți acești ani). Psihologic, acest consimțământ rapid de a se supune regimului nazist pare să se fi datorat în special unei stări de lehamite și resemnare, care, așa cum vom arăta în capitolul următor, este caracteristică individului din zilele noastre chiar și în țările democratice. În Germania a existat o condiție suplimentară în privința clasei muncitoare: înfrângerea suferită după primele victorii din revoluția de la 1918. Clasa muncitoare intrase în perioada postbelică animată de puternice speranțe pentru înfăptuirea socialismului sau, cel puțin, pentru creșterea însemnătății poziției sale politice, economice și sociale; dar, indiferent de motive, a fost martora unei serii neîntrerupte de înfrângeri, care a dus la o completă dezamăgire a tuturor speranțelor sale. La începutul anilor 1930, roadele victoriilor inițiale au fost aproape complet distruse și rezultatul a fost un adânc sentiment de resemnare, de neîncredere în conducătorii săi, de îndoială în privința valori oricărui tip de organizare politică și de activitate politică. Au rămas unii membri ai partidelor care, conștiincios, au continuat să creadă în doctrinele politice ale acestora; dar în străfundul sufletului lor, mulți renunțaseră la orice speranță privind eficacitatea acțiunii politice.

Un stimulent în plus pentru loialitatea majorității populației față de guvernul nazist a început să-și facă efectul după venirea lui Hitler la putere. Pentru milioane de oameni, guvernul lui Hitler a devenit identic cu „Germania“. Odată ce el a luat frâiele guvernării, opoziția față de el însemna autoexcluderea din comunitatea germanilor; când celelalte partide politice au fost abolite și partidul nazist „era“ Germania însăși, opoziția față de

acesta însemna opoziția față de Germania. Se pare că nimic nu e mai dificil pentru omul de rând decât să sufere sentimentul că nu aparține unui grup mai mare. Oricât s-ar fi opus un cetățean german față de principiile nazismului, dacă trebuia să aleagă între a fi singur și sentimentul că aparține Germaniei, majoritatea alegea a doua variantă. Se poate observa în multe cazuri că persoanele care nu sunt naziste apără totuși nazismul împotriva criticilor străinilor, pentru că simt că un atac la nazism ar fi un atac la Germania. Frica de izolare și relativa slăbiciune a principiilor morale ajută orice partid să câștige loialitatea unui larg sector al populației, odată ce partidul a pus mâna pe puterea de stat.

Din aceste considerații rezultă o axiomă importantă pentru propaganda politică: orice atac la adresa Germaniei, orice propagandă defăimătoare în privința „germanilor“ (de exemplu folosirea etichetei de „huni“ în Primul Război Mondial), nu face decât să crească loialitatea celor care nu sunt pe de-a întregul identificați cu sistemul nazist. Această problemă nu poate fi totuși rezolvată în esență printr-o propagandă abilă, ci numai prin victoria în toate țările a unui adevăr fundamental: că principiile etice sunt superioare existenței națiunii și că, prin aderarea la aceste principii, individul aparține comunității tuturor celor care împărtășesc, au împărtășit și vor împărtăși această convingere.

În contrast cu atitudinea negativă sau resemnată a clasei muncitoare și a burgheziei liberale și catolice, ideologia nazistă a fost salutată cu înflăcărare de straturile de jos ale clasei mijlocii, alcătuite din mici negustori, meșteșugari și funcționari[98].

Membrii generației mai vârstnice ai acestei clase au format baza mai pasivă a masei; fiii și fiicele lor au fost militanții mai activi. Pentru ei, ideologia nazistă — spiritul de obedienţă oarbă

față de un conducător și de ură împotriva minorităților rasiale și politice, dorința arzătoare de cucerire și dominație, preamărirea poporului german și a „rasei nordice“ — a avut un uriaș impact emoțional și acest impact le-a câștigat simpatia și i-a transformat în adepți zeloși și în luptători pentru cauza nazistă. Răspunsul la întrebarea de ce ideologia nazistă a exercitat o asemenea atracție pentru stratul de jos al clasei mijlocii trebuie căutat în caracterul social al acesteia. Caracterul social al păturii inferioare a clasei mijlocii a fost în mod notabil diferit de cel al clasei muncitoare, de cel al straturilor superioare ale clasei mijlocii și de cel al clasei nobiliare și dominante. De fapt, unele trăsături au fost caracteristice pentru această parte a clasei mijlocii de-a lungul întregii sale istorii: dragostea lor pentru cel puternic, ura pentru cel slab, meschinăria, ostilitatea, zgârcenia în materie de sentimente ca și în materie de bani și, mai cu seamă, ascetismul lor. Perspectiva lor asupra vieții era îngustă, suspectau și urau străinul, erau curioși și invidioși față de cei pe care-i cunoșteau, dar își raționalizau invidia ca pe o indignare morală; întreaga lor viață se baza pe principiul austerității — economice și psihologice.

Afirmând deosebirea dintre caracterul social al stratului inferior al clasei mijlocii și caracterul clasei muncitoare, nu vrem să spunem că această structură de caracter nu era prezentă și la clasa muncitoare. Ci doar că era *tipică* stratului inferior al clasei mijlocii, în vreme ce pentru clasa muncitoare numai o minoritate manifesta aceeași structură de caracter atât de clar conturată; o trăsătură sau alta, într-o formă mai puțin accentuată, cum ar fi respectul mai mare pentru autoritate sau pentru cumpătare, se putea întâlni și la cei mai mulți dintre membrii clasei muncitoare. Pe de altă parte, se pare că o mare parte a funcționarilor mărunți — probabil majoritatea —

prezentau o structură de caracter mai asemănătoare cu cea a muncitorilor (mai ales a celor din marile fabrici) decât cu cea a „vechii clase mijlocii“, care nu participa la ascensiunea capitalismului monopolist, dar era în mod esențial amenințată de el[99].

Deși este adevărat că, în mare, caracterul social al stratului inferior al clasei mijlocii a fost același cu mult înainte de războiul din 1914, este deopotrivă adevărat că evenimentele de după război au intensificat exact trăsăturile pentru care ideologia nazistă era ademenitoare: dorința sa de a se supune și setea de putere.

În perioada de dinainte de Revoluția germană din 1918, poziția economică a stratului inferior al clasei mijlocii, a micului comerciant independent și a meșteșugarului, era deja în declin; însă nu era disperată și au existat mai mulți factori care i-au asigurat stabilitatea.

Autoritatea monarhiei era necontestată și, bizuindu-se pe ea și identificându-se cu ea, membrul stratului inferior al clasei mijlocii dobândea un sentiment de securitate și mândrie narcisică. De asemenea, autoritatea religiei și a moravurilor tradiționale era încă bine înrădăcinată. Familia era încă nezdruncinată, fiind un refugiu sigur într-o lume ostilă. Individul simțea că aparținea unui sistem social și cultural stabil, în care își avea locul bine definit. Supunerea sa și loialitatea față de autoritățile existente erau soluții satisfăcătoare pentru tendințele sale masochiste; totuși nu a alunecat în extrema abandonului de sine și și-a păstrat un simț al importanței propriei personalități. Ceea ce îi lipsea lui în materie de securitate și agresivitate ca individ era compensat de forța autorităților cărora li se supunea. Pe scurt, situația sa economică era încă destul de solidă ca să-i confere un sentiment de mândrie de sine și de relativă securitate, iar

autoritățile pe care se bizuia erau destul de puternice pentru a-i da securitatea suplimentară pe care poziția lui individuală nu i-o putea furniza.

Perioada postbelică a schimbat considerabil această situație. În primul rând, declinul economic al vechii clase mijlocii s-a accelerat; acest declin a fost înrăutățit de inflația care a culminat în 1923, când a spulberat aproape complet economiile multor ani de muncă.

Dacă perioada dintre 1924 și 1928 a adus o îmbunătățire economică și noi speranțe pentru stratul inferior al clasei mijlocii, avantajele au fost din nou spulberate de depresiunea de după 1929. Ca și în perioada inflației, clasa mijlocie, strivită între muncitori și clasele dominante, era grupul cel mai lipsit de apărare și, prin urmare, cel mai greu lovit[100].

Dar pe lângă acești factori economici au existat și considerațiile psihologice care au agravat situația. Înfrângerea în Primul Război Mondial și abolirea monarhiei au fost unele dintre acestea. În vreme ce monarhia și statul fuseseră terenul solid pe care, psihologic vorbind, micul burghez își construise existența, eșecul și înfrângerea lor i-au distrus însăși temelia vieții. Dacă acum îl puteai ridiculiza public pe Kaiser, dacă îi puteai ataca pe ofițeri, dacă statul a trebuit să-și schimbe structura ca să accepte „agitatorii roșii“ în chip de cabinet de miniștri și pe un șelar în chip de președinte, în ce mai putea omul mărunt să-și pună nădejdea? El se identificase în maniera lui supusă cu toate aceste instituții; acum, dacă dispăruseră, el unde era să se îndrepte?

Inflația, de asemenea, a jucat un rol atât economic, cât și psihologic. A însemnat o lovitură mortală dată principiului cumpătării și autorității statului. Dacă economiile multor ani, pentru care sacrificaseși atât de multe mici plăceri, puteau fi pierdute fără nicio vină din partea ta, atunci ce rost mai avea să

economisești? Dacă statul își putea încălca promisiunile tipărite pe bancnotele și titlurile sale, în ale cui promisiuni mai puteai să crezi?

Nu numai poziția economică a stratului inferior al clasei mijlocii s-a deteriorat mai rapid după război, dar și prestigiul său social. Înainte de război, un membru al său se putea simți ceva mai sus decât un muncitor. După revoluție, prestigiul social al clasei muncitoare a crescut considerabil și, prin urmare, prestigiul stratului inferior al clasei mijlocii a scăzut. Nu mai era nimeni pe care să-l privești de sus, un privilegiu care fusese întotdeauna unul dintre cele mai mari beneficii din viața micului negustor și al celor asemenea lui.

În plus de acești factori, fusese năruită și ultima redută a securității clasei mijlocii: familia. Dezvoltarea postbelică, în Germania probabil mai pregnant decât în alte țări, zdruncinase autoritatea tatălui și a moravurilor clasei mijlocii. Generația mai tânără făcea ce voia și nu mai ținea cont dacă faptelor lor erau aprobate sau nu de părinți.

Motivele pentru această schimbare sunt prea numeroase și complexe pentru a le detalia aici. O să menționez doar câteva. Declinul vechilor simboluri sociale ale autorității, ca monarhia și statul, a afectat rolul autorităților individuale, părinții. Când aceste autorități, pe care tinerele generații fuseseră învățate de către părinți să le respecte, s-au dovedit a fi slabe, atunci și părinții și-au pierdut autoritatea și prestigiul. Un alt factor a fost că, odată cu schimbarea circumstanțelor, mai ales odată cu inflația, generația mai vârstnică a fost năucită și derutată, mult mai puțin adaptată la noile condiții decât generația mai tânără și mai ageră. De aceea, generația mai tânără s-a simțit superioară vârstincilor și n-au mai putut să-i ia, pe ei și învățăturile lor, în serios. Mai mult, declinul economic al clasei mijlocii i-a privat pe părinți de rolul lor economic de sprijinitori

ai viitorului economic al copiilor lor.

Generația mai vârstnică din stratul inferior al clasei mijlocii a devenit mai înverșunată și mai ostilă, deși în mod pasiv; generația tânără tindea spre acțiune. Poziția ei economică era agravată de faptul că baza pentru o existență economică independentă, așa cum avuseseră părinții lor, dispăruse; piața profesională era saturată, iar șansele de a-ți câștiga traiul ca doctor sau avocat erau mici. Cei care luptaseră în război simțeau că aveau dreptul să pretindă mai mult decât primeau de fapt. În special numeroșii ofițeri tineri, care atâția ani fuseseră obișnuiți să comande și să-și exercite puterea în mod natural, nu se puteau resemna să devină funcționari sau negustori ambulanți.

Frustrarea socială în creștere a condus la o proiecție ce a devenit o sursă importantă pentru național-socialism: în loc de a conștientiza declinul economic și social al vechii clase mijlocii, membrii acesteia și-au tradus soarta în termenii națiunii. Înfrângerea națională și Tratatul de la Versailles au devenit simbolurile spre care s-a deplasat frustrarea reală — cea socială. Afirmația are nevoie de precizări. Majoritatea germanilor simțeau că tratatul de pace era nedrept; dar în timp ce clasa mijlocie a reacționat cu intensă ostilitate, în rândul clasei muncitoare, Tratatul de la Versailles era privit mult mai puțin ostil. Ei se opuseseră vechiului regim și pierderea războiului pentru ei însemnase înfrângerea regimului. Simțeau că luptaseră eroic și că nu aveau niciun motiv să se simtă rușinați. Pe de altă parte, victoria revoluției care fusese posibilă numai prin înfrângerea monarhiei le adusese beneficii economice, politice și umane. Resentimentul față de Tratatul de la Versailles își avea sursa în stratul inferior al clasei mijlocii; resentimentul naționalist a fost o raționalizare, proiectând inferioritatea socială într-o inferioritate națională.

Această proiecție este clar vizibilă în evoluția personală a lui Hitler. El era reprezentantul tipic al părții inferioare a clasei mijlocii, un nimeni fără șanse, fără viitor. A simțit foarte intens rolul de paria. Vorbește deseori în *Mein Kampf* despre sine ca despre „nimeni“, „necunoscutul“ care fusese în tinerețe. Dar cu toate că rolul acesta se datorase esențialmente poziției sale sociale, putea să-l raționalizeze în simboluri naționale. Fiind născut în afara Reich-ului, s-a simțit exclus nu atât social, cât național, iar marele Reich german la care toți fiii săi se puteau întoarce a devenit pentru el simbolul prestigiului social și al securității[101].

Sentimentele vechii clase mijlocii de neputință, de anxietate și de izolare față de întregul social, ca și distructivitatea izvorâtă din această situație nu au fost singurele surse psihologice ale nazismului. Țăranii se simțeau plini de resentimente față de creditorii de la oraș cărora le erau datori, în vreme ce muncitorii se simțeau profund dezamăgiți și descurajați de constanta retragere politică, după primele lor victorii din 1918, sub o conducere care își pierduse toată inițiativa strategică. Vasta majoritate a populației era cuprinsă de sentimentul insignifianței individuale și de neputință, pe care le-am descris ca fiind tipice capitalismului monopolist în general.

Aceste condiții psihologice nu au fost „cauza“ nazismului. Ele au constituit baza lui umană, fără de care nu s-ar fi putut dezvolta, însă orice analiză a întregului fenomen al ascensiunii și victoriei nazismului trebuie să trateze atât condițiile strict economice și politice, cât și cele psihologice. Ținând cont și de literatura care a abordat acest subiect și de scopurile specifice ale acestei cărți, nu este nevoie să intrăm în detalii în privința acestor chestiuni economice și politice. Îi vom reaminti cititorului, totuși, rolul pe care reprezentanții marii industrii și

iuncherii în prag de faliment l-au jucat în fondarea nazismului. Fără sprijinul lor, Hitler n-ar fi câștigat niciodată, iar sprijinul lor s-a datorat mai mult modului în care și-au înțeles interesele economice, și nu unor factori psihologici.

Această clasă de proprietari s-a trezit confruntată cu un parlament în care 40% din deputați erau socialiști și comuniști, reprezentând grupurile nemulțumite de sistemul social existent, și în care era un număr din ce în ce mai mare de deputați naziști, care de asemenea reprezentau o clasă în opoziție înverșunată cu cei mai puternici reprezentanți ai capitalismului german. Un Parlament care, așadar, în majoritatea sa reprezenta tendințele îndreptate împotriva intereselor lor economice și care-i considera pe ei ca fiind periculoși. Ei spuneau că democrația nu funcționa. În realitate, s-ar putea spune că democrația a funcționat chiar prea bine. Parlamentul a fost o reprezentare mai degrabă corespunzătoare a intereselor diverselor clase ale populației germane și tocmai din acest motiv sistemul parlamentar nu mai putea fi resemnat cu nevoia de a păstra privilegiile marilor industriași și ale latifundiarilor pe jumătate feudali. Reprezentanții acestor grupuri privilegiate s-au așteptat ca nazismul să devieze pe alte canale resentimentul emoțional care îi amenința și, în același timp, să înhame națiunea în slujba propriilor interese economice. Pe ansamblu, n-au fost dezamăgiți. Desigur, s-au înșelat în detalii. Hitler și birocrația sa n-au fost instrumentele cărora să le poruncească unii ca Thyssen și niște Krupp, care s-au văzut nevoiți să împartă puterea cu birocrații naziști și adesea să li se supună. Și deși nazismul s-a dovedit a fi economic în detrimentul tuturor claselor, a favorizat interesele celor mai puternice grupuri ale industriei germane. Sistemul nazist este versiunea simplificată a imperialismului german de dinainte de război și o continuare

de acolo de unde monarhia a eșuat. (Republica, totuși, n-a întrerupt dezvoltarea capitalismului monopolist al Germaniei, ci l-a încurajat cu mijloacele pe care le avea la dispoziție.)

Probabil că mulți cititori au în minte, la momentul acesta, o întrebare: Cum se poate împăca afirmația că baza psihologică a nazismului a fost vechea clasă mijlocie cu afirmația că nazismul a funcționat în interesele imperialismului german? Răspunsul la această întrebare este, în principiu, același ca la întrebarea privitoare la rolul clasei mijlocii urbane în timpul perioadei de ascensiune a capitalismului. În perioada de după Primul Război Mondial, clasa mijlocie, mai precis stratul inferior al clasei mijlocii, a fost amenințată de capitalismul monopolist. Anxietatea sa și, în consecință, ura i s-au accentuat până s-au transformat într-o stare de panică și a fost cuprinsă de o dorință de a se supune unei puteri și deopotrivă de a domina asupra celor lipsiți de putere. Aceste sentimente au fost folosite de o clasă cu totul diferită pentru un regim care trebuia să lucreze pentru interesele sale. Hitler s-a dovedit a fi un astfel de instrument eficient, pentru că a combinat caracteristicile mic-burghezului ostil, plin de ură, cu care stratul inferior al clasei mijlocii se putea identifica emoțional și social, cu acelea ale unui oportunist gata să servească interesele industriașilor germani și ale iuncherilor. La început, a pozat în Mesia vechii clase mijlocii, a promis distrugerea marilor magazine universale, sfârșitul dominației capitalului bancar și așa mai departe. Documentele de arhivă sunt foarte clare. Aceste promisiuni n-au fost niciodată îndeplinite. Cu toate acestea, n-a contat. Nazismul n-a avut niciodată principii politice sau economice autentice. Este esențial să se înțeleagă că adevăratul principiu al nazismului a fost oportunismul radical. Ceea ce conta era că sutele de mii de mic-burghezi, care în cursul normal al evenimentelor ar fi avut puține șanse de a câștiga

bani sau putere ca membri ai birocrației naziste, au obținut acum o felie mare din bogăția și prestigiul pe care siliseră clasele dominante să le împartă cu ei. Celor care nu erau membri ai mașinăriei naziste li s-au dat slujbele luate evreilor și inamicilor politici. Restul, deși n-a primit mai multă pâine, a primit „circ“. Satisfacția emoțională oferită de aceste spectacole sadice și de o ideologie care le dădea un sentiment de superioritate asupra restului omenirii a fost în stare să-i despăgubească — pentru o vreme, cel puțin — pentru faptul că viețile lor fuseseră sărăcite, economic și cultural.

Am văzut, apoi, că anumite schimbări socioeconomice, mai cu seamă declinul clasei mijlocii și ascensiunea puterii capitalului monopolist, au avut un efect psihologic profund. Aceste efecte au fost intensificate sau sistematizate de o ideologie politică — la fel ca ideologiile religioase din secolul al XVI-lea —, iar forțele psihice astfel stârnite au devenit eficiente într-o direcție opusă celei a intereselor economice originale ale acelei clase. Nazismul a reanimat psihologic stratul inferior al clasei mijlocii, în același timp ce participa la distrugerea vechii sale poziții socioeconomice. I-a mobilizat energiile emoționale pentru a deveni o forță importantă în lupta pentru obiectivele economice și politice ale imperialismului german.

În paginile următoare, vom încerca să arătăm că personalitatea lui Hitler, învățăturile sale și sistemul nazist exprimă o formă extremă a structurii de caracter pe care am numit-o „caracter autoritarist“ și că tocmai prin aceasta a exercitat o puternică atracție pentru acele părți ale populației care erau — mai mult sau mai puțin — de aceeași structură de caracter.

Autobiografia lui Hitler este o ilustrare a caracterului autoritarist la fel de bună ca oricare, dar, de vreme ce este și cel mai reprezentativ document al literaturii naziste, o voi folosi pe

aceasta ca sursă principală pentru analiza psihologiei nazismului.

Esența caracterului autoritarist a fost descrisă ca prezența simultană a tendințelor sadice și masochiste. Sadismul a fost înțeles ca urmărind puterea fără restricții asupra altei persoane, și ca fiind mai mult sau mai puțin amestecat cu distructivitatea; masochismul urmărește dizolvarea sinelui propriu într-o putere copleșitoare și participarea la forța și gloria ei. Ambele tendințe, sadice și masochiste, sunt provocate de incapacitatea individului izolat de a rezista singur și de nevoia lui de o relație simbiotică, menită să-i vindece această singurătate.

Pofta de putere sadică își găsește multiple expresii în *Mein Kampf*. Este caracteristică pentru relația lui Hitler cu masele germane pe care le disprețuiește și le „iubește“, în manieră tipic sadică, și de asemenea pentru relația lui cu dușmanii politici, față de care dovedește acele elemente distructive ce alcătuiesc o parte importantă a sadismului său. El vorbește despre satisfacția pe care masele o atunci când sunt dominate. Masa „nu concepe decât victoria celui mai tare și nimicirea celui mai slab sau, cel puțin, supunearea fără condiții“[102]. „La fel cum femeia (...) se supune celui puternic, dominându-l în schimb pe cel slab, masele preferă să venereze pe stăpân și se simt mai în siguranță neadmițând pe nimeni altcineva în preajma lor, decât prin toleranță liberală. Toleranța le dă senzația de abandon, ele nu mai au ce face. Când se exercită asupra lor un nerușinat terorism intelectual, când se dispune de libertatea umană: toate acestea le scapă complet și ele nu presimt nimic din toată rătăcirea doctrinară.“[103]

El descrie îngenuncherea voinței auditoriului de către forța superioară a oratorului ca un factor esențial al propagandei. Nu ezită să recunoască faptul că oboseala fizică a celor din

auditoriu este o condiție dintre cele mai oportune pentru influențarea sa. Vorbind despre care moment al zilei este cel mai potrivit pentru marile adunări politice, spune: „Dimineața, și chiar în cursul zilei, puterea de voință a oamenilor opune rezistență cu o energie mai mare încercărilor de a le sugera o voință străină, o opinie diferită. Dar seara, cedează mai ușor în fața forței dominatoare a unei voințe mai puternice. Căci, în realitate, fiecare adunare de acest fel este o luptă între două forțe opuse. Puternicul talent oratoric, specific dominator al apostolului, va reuși mai ușor să insufle o nouă voință unor oameni care au suferit, în mod natural, de o micșorare a puterii de lor de rezistență decât dacă auditoriul ar fi în deplină stăpânire a tuturor resurselor sale spirituale și de voință.“[104]

Hitler însuși își dă foarte bine seama de condițiile ce duc la apariția dorinței de supunere și dă o excelentă descriere a situației individului participant la o adunare populară.

„Marea adunare populară este necesară datorită faptului că în cadrul ei omul care se simțea izolat la debutul calității sale de viitor partizan al unei tinere mișcări, și care cedează ușor temerii de a fi singur, își formează pentru prima dată imaginea unei comunități mai largi, ceea ce produce asupra majorității oamenilor efectul unei încurajări și al unei reconfortări. (…) Când, venind de la micul lui atelier sau de la marea uzină, în care se simte atât de mic, pătrunde pentru prima dată într-o mare adunare populară, când se vede înconjurat de mii de oameni care au același crez (…) atunci intră sub influența miraculoasă pe care o numim sugestia masei“.[105]

Goebbels descrie masele în același stil. „Oamenii nu vor nimic altceva decât să fie guvernați decent“[106], scrie el în romanul *Michael*. Ei înseamnă pentru el „nimic mai mult decât piatra pentru sculptor. Liderul și masele sunt tot atât de puțin o problemă pe cât sunt pictorul și culoarea“[107].

Într-o altă carte, Goebbels oferă o descriere fidelă a dependenței persoanei sadice de obiectele sale; cât de slab și pustiit se simte, dacă nu are putere asupra cuiva, și cum puterea îi dă noi forțe. Aceasta este mărturia lui Goebbels despre ceea ce se petrece în el: „Uneori, ești cuprins de o adâncă depresie. Poți s-o depășești numai dacă te afli din nou în fața maselor. Oamenii sunt rezervorul puterii noastre“[108].

O descriere elocventă al acestui tip particular de putere asupra oamenilor pe care naziștii o numesc „conducere“ îi aparține șefului Frontului german al muncii, Ley. Enumerând calitățile cerute unui conducător nazist și obiectivele educației viitorilor conducători, el scrie: „Vrem să știm dacă acești oameni au voința de a comanda, de a fi stăpâni, într-un cuvânt, de a conduce (...) Vrem să conducem și să ne bucurăm de asta (...) O să îi învățăm pe acești oameni să călărească pe spinarea cailor (...) pentru a le da sentimentul dominației absolute asupra unei ființe vii“.[109]

Același accent pe putere este prezent și în formularea de către Hitler a obiectivelor educației. El spune că „tot sistemul de educație și cultură trebuie să urmărească să le dea [germanilor] convingerea că sunt absolut superiori altor popoare“[110].

Faptul că în altă parte declară că un băiat ar trebui învățat să suporte nedreptatea fără să se revolte n-o să-l mai surprindă pe cititor — cel puțin așa sper — ca fiind ciudat. Această contradicție e tipică pentru ambivalența sado-masochistă dintre dorința de putere și cea de supunere.

Dorința de putere asupra maselor este ceea ce îi stimulează pe membrii „elitei“, pe conducătorii naziști. Așa cum o demonstrează citatele de mai sus, această dorință de putere este uneori mărturisită cu o franchețe stupefiantă. Alteori e formulată mai puțin ofensiv, subliniind că dorința maselor este să fie conduse. Alteori, necesitatea de a flata masele și, prin

urmare, de a ascunde disprețul cinic pentru ele, îi face să recurgă la subterfugii ca în exemplul următor — vorbind despre instinctul de autoconservare, care pentru Hitler, așa cum vom vedea mai târziu, este mai mult sau mai puțin identic cu propensiunea spre putere, el spune că, odată cu arianul, instinctul de autoconservare a atins cea mai nobilă formă „el își subordonează voluntar propriul eu vieții comunității și chiar se sacrifică pentru ea când împrejurările o cer“.[111]

În cazul în care „conducătorii“ sunt cei care se bucură de putere în primul rând, nici masele nu sunt lipsite de satisfacția sadică. Minoritățile rasiale și politice din Germania și, în cele din urmă, celelalte națiuni, care sunt descrise ca slabe sau putrede, sunt obiectele sadismului cu care sunt hrănite masele. În vreme ce Hitler și birocrații săi se bucură de puterea asupra maselor germane, masele înseși sunt învățate să se bucure de puterea asupra celorlalte națiuni și să se lase purtate de pasiunea de a domina lumea.

Hitler nu ezită să-și exprime dorința de a domina lumea ca fiind scopul lui sau al partidului său. Luând în derâdere pacifismul, el spune: „De fapt, ideea pacifistă și umanitară poate fi excelentă începând din momentul în care omul superior va cuceri și va supune lumea pe o întindere destul de mare ca să fie singurul stăpân al pământului“[112].

Și, în altă parte, spune: „Un stat care, într-o epocă a contaminării raselor, veghează cu mare grijă la păstrarea celor mai bune elemente ale sale, trebuie să devină într-o zi stăpânul lumii“[113].

De regulă, Hitler încearcă să raționalizeze, să-și justifice dorința de putere. Principalele motivații sunt următoarele: dominația lui asupra altor popoare este pentru binele lor și pentru binele civilizației lumii; dorința de putere este înrădăcinată în legile eterne ale naturii și el recunoaște și

urmează numai aceste legi; el însuși acționează la comanda puterilor mai înalte — Dumnezeu, soarta, istoria, natura; încercările lui de dominație sunt doar o apărare împotriva încercărilor altora de a-i domina pe el și pe poporul german. El vrea numai pace și libertate.

Un exemplu de primul tip de raționalizare este următorul paragraf din *Mein Kampf*:

„Dacă poporul german, de-a lungul istoriei sale, ar fi posedat această unitate gregară, care a fost atât de folositoare la alte popoare, Reich-ul german ar fi fost azi stăpânul lumii“. Dominația germană asupra întregii lumi ar putea conduce, proclamă Hitler, „nu atât la o pace garantată cu ramuri de măslin pe care le agită smiorcăiții pacifiști, gata oricând să izbucnească în lacrimi, cât la una garantată de sabia victorioasă a unui neam de stăpâni care pune întreaga lume în slujba unei civilizații superioare“[114].

În anii de dinainte, asigurările lui că scopul pe care-l urmărește nu este doar bunăstarea Germaniei, ci că acțiunile sale servesc intereselor civilizației în general, au devenit bine cunoscute fiecărui cititor de ziare.

A doua raționalizare, că dorința de putere își trage rădăcinile din legile naturale, este mai mult decât o raționalizare; provine din dorința de supunere față de o putere din afara sinelui, așa cum a fost exprimată în popularizarea brută pe care Hitler o face darwinismului. În „instinctul de conservare a speciei“, Hitler vede „prima cauză a formării comunităților umane“[115].

Acest instinct de conservare al speciei conduce la lupta celui mai puternic pentru dominarea celui mai slab și, din punct de vedere economic, în cele din urmă, la supraviețuirea celui mai bine adaptat. Identificarea instinctului de autoconservare cu puterea asupra celorlalți și-a găsit expresia în ipoteza șocantă a

lui Hitler conform căreia „este sigur că prima civilizație umană s-a sprijinit mai puțin pe animalul domestic, decât pe folosirea omului ca rasă inferioară“[116]. El își proiectează propriul sadism asupra Naturii, care este o „nemiloasă regină de mare înțelepciune“[117] și a cărei lege de conservare este „legată de legea de bronz a necesității și a dreptului la victorie al celui mai bun și al celui mai puternic“[118].

Este interesant de observat că, în legătură cu acest darwinism brut, „socialistul“ Hitler pledează pentru principiile liberale ale competiției neîngrădite. Într-o polemică împotriva cooperării dintre diversele grupări naționaliste, spune: „Contemporanii vor alege și, în fine, printr-un joc liber al forțelor, vor oferi victoria celui mai puternic, celui mai capabil, încredințându-i astfel problema spre rezolvare“. În altă parte, vorbește despre jocul liber al energiilor ca înțelepciune a vieții.

Desigur, teoria lui Darwin ca atare nu este o expresie a sentimentelor unui caracter sado-masochist. Dimpotrivă, pentru mulți dintre adepții ei invoca speranța unui evoluții viitoare a omenirii la stadii mai înalte ale civilizării. Pentru Hitler, totuși, era o expresie și simultan o justificare a propriului sadism. El dezvăluie, de-a dreptul naiv, semnificația psihologică pe care o avea teoria lui Darwin pentru el. Când locuia la München, pe vremea când era încă un necunoscut, obișnuia să se trezească la cinci dimineața. Își luase obiceiul să arunce bucățele de pâine sau coji uscate șoriceilor care-și petreceau timpul în cămăruță și apoi să urmărească aceste animăluțe amuzante întrecându-se și încăierându-se pentru aceste „delicatese“[119]. Acest „joc“ era „lupta pentru existență“ la o scară mai mică. Pentru Hitler, era substitutul mic-burghez al circurilor cezarilor romani și un joc preliminar pentru circurile istorice pe care avea să le producă el însuși.

Ultima raționalizare pentru sadism, justificarea acestuia

drept o apărare împotriva atacurilor altora, își găsește diverse expresii în scrierile lui Hitler. El și poporul german sunt întotdeauna nevinovații, iar inamicii sunt brutele sadice. O mare parte din această propagandă constă în minciuni deliberate, conștiente. Totuși, într-o oarecare măsură, are aceeași „sinceritate“ afectivă pe care o au și acuzațiile paranoice. Aceste acuzații au avut totdeauna funcția de apărare împotriva dării în vileag a propriului sadism sau a distructivității personale. Ele funcționează după formula: Tu ești cel care are intenții sadice. Prin urmare eu sunt nevinovat. La Hitler, acest mecanism de apărare este de un irațional extrem, de vreme ce-i acuză pe dușmanii lui tocmai de lucrurile pe care le recunoaște deschis ca fiind propriile obiective. Astfel, el îi acuză pe evrei, pe comuniști și pe francezi chiar de lucrurile despre care el spune că sunt cele mai legitime scopuri ale propriilor acțiuni. Nu se ostenește să-și mascheze această contradicție prin raționalizări. Îi acuză pe evrei că ar fi adus trupele franco-africane pe Rin cu intenția de a distruge, prin metisarea care s-ar instala în mod necesar, rasa albă și de a lua, astfel, rasa albă în stăpânire[120]. Hitler trebuie să fi detectat contradicția condamnării altora pentru ceea ce el pretindea a fi cel mai nobil scop al rasei sale și încearcă să raționalizeze contradicția spunând despre evrei că instinctului *lor* de conservare îi lipsește caracterul idealist care se poate găsi în tendința ariană de dominație.

Aceleași acuzații sunt folosite și împotriva francezilor. Pe aceștia îi învinuiește că vor să sufoce Germania și s-o stoarcă de puteri. Deși învinuirea aceasta o folosește ca argument pentru necesitatea de a distruge aspirațiile Franței la hegemonia europeană, mărturisește că ar fi procedat ca și Clemenceau, dacă ar fi fost în locul lui[121].

Comuniștii sunt acuzați de brutalitate și succesul

marxismului este atribuit voinței sale politice și brutalității activiste. În același timp, totuși, Hitler declară: „Absența unei colaborări între forța brutală și voința națională a privat total Germania națională de orice influență asupra destinului ei“[122].

Criza din Cehia, din 1938, și războiul au adus multe exemple de același tip. N-a existat niciun act al opresiunii naziste care să nu fie explicat ca o apărare împotriva opresiunii din partea altora. S-ar putea presupune că toate aceste învinuiri erau simple falsificări și că nu aveau „sinceritatea“ paranoică ce colorase acuzațiile împotriva evreilor și francezilor. Dar aveau totuși o certă valoare propagandistică și o parte a populației le-a crezut — în special stratul inferior al clasei mijlocii care era receptiv la aceste acuzații paranoice din cauza propriei structuri de caracter.

Disprețul lui Hitler pentru cei lipsiți de putere devine mai cu seamă vizibil când vorbește despre oamenii ale căror scopuri politice — lupta pentru libertate națională — erau asemănătoare celor pe care el însuși pretindea că le are. Probabil nicăieri nesinceritatea interesului lui Hitler pentru libertatea națională nu este mai flagrant ca în disprețul lui pentru revoluționarii neputincioși. Astfel el vorbește în manieră ironică și zeflemitoare despre micul grup al național-socialiștilor căruia i se alăturase, la început, și el, la München. Iată impresia lui despre prima întrunire la care participase: „Înspăimântător. Înspăimântător. Era o bucătărie de club de cea mai joasă speță. Așadar, trebuia oare să intru în așa ceva? În fine, ordinea de zi ajunsese la noi primiri, adică s-a trecut la deliberarea asupra cazului meu“[123].

Îi numește „o asociație mică și ridicolă“, al cărei unic avantaj era că oferea „posibilitatea unei activități personale efective“[124]. Hitler spune că nu s-ar fi alăturat niciodată unuia dintre marile partide existente, iar această atitudine îi este

foarte caracteristică. Trebuia să înceapă într-un grup pe care să-l simtă inferior și slab. Inițiativa și curajul lui nu puteau să fie stimulate într-o organizație în care ar fi trebuit să lupte cu puterea existentă sau să concureze cu egali ai săi.

El arată același dispreț pentru cei lipsiți de putere când scrie despre revoluționarii indieni. Același om care a folosit sloganul libertății naționale pentru propriile scopuri mai mult decât oricare altul nu are decât dispreț pentru asemenea revoluționari fără putere, care au îndrăznit să atace puternicul Imperiu Britanic. Își amintește, zice Hitler: „de niște oarecare scamatori asiatici — sau, poate, sunt gata să admit — niște adevărați «susținători ai libertății», indieni — care străbăteau pe atunci Europa în lung și în lat și care reușiseră să sugereze unor oameni cu judecată ideea fixă că marele imperiu britanic era în pragul prăbușirii tocmai în India, care constituia piatra sa de temelie. (...) Rebelii indieni nu vor avea niciodată sorți de reușită. (...) Este imposibil să lansezi o coaliție de indivizi la asaltul unui stat puternic (...); Eu nu am dreptul să leg soarta poporului meu de cea a așa-ziselor «națiuni asuprite», cunoscându-le deja inferioritatea de rasă“.[125]

Dragostea pentru cei puternici și ura pentru cei lipsiți de putere, atât de tipică pentru caracterul sado-masochist, explică în bună măsură acțiunile politice ale lui Hitler și ale acoliților săi. În vreme ce guvernul republican credea că i-ar putea „împăca“ pe naziști tratându-i tolerant, nu numai că n-a reușit să-i liniștească, dar le-a stârnit ura prin lipsa de putere și de fermitate arătată. Hitler ura Republica de la Weimar *pentru că* era slabă și admira conducătorii industriilor și comandanții militarii pentru că aveau putere. Nu a luptat niciodată împotriva unei puteri mari consacrate, ci întotdeauna împotriva grupurilor pe care le socotea esențialmente lipsite de putere. „Revoluția“ lui Hitler — și, din acest punct de vedere, și

a lui Mussolini — s-a petrecut sub protecția puterii deja existente, iar țintele sale favorite au fost aceia care nu puteau să se apere. S-ar putea specula că atitudinea lui Hitler față de Marea Britanie a fost determinată, printre alți factori, de complexul său psihologic. Câtă vreme a simțit Britania puternică, a iubit-o și a admirat-o. Cartea lui este o mărturie a iubirii lui pentru Britania. Când a recunoscut slăbiciunea poziției britanice înainte și după München, dragostea lui s-a prefăcut în ură și în dorința de a o distruge. Din această perspectivă, „împăciuirea“ a fost o politică neinspirată, care unei personalități ca a lui Hitler îi stârnea mai degrabă ura, nu prietenia.

Până acum am vorbit despre latura *sadică* din ideologia lui Hitler. Totuși, așa cum am văzut și în analiza caracterului autoritarist, există și o latură masochistă. Există și dorința de a se supune unei puteri copleșitoare, de a anihila sinele, care e concomitentă cu dorința de a avea putere asupra ființelor neajutorate. Latura masochistă a ideologiei și practicii naziste este cel mai ușor vizibilă în legătură cu masele. Acestora li se spune mereu și mereu: individul nu este nimic și nu contează. Individul ar trebui să accepte această insignifianță personală, să se dizolve într-o putere mai mare și apoi să fie mândru că participă la puterea și la gloria acestei puteri mai mari. Hitler exprimă ideea foarte clar în definiția pe care o dă idealismului: „Numai el [idealismul] pune omul în situația de a recunoaște voluntar privilegiile forței și ale energiei, făcând din el unul din elementele infinitezimale ale ordinii ce o dă întregului univers forma și înfățișarea lui“[126].

Goebbels dă o definiție asemănătoare a ceea ce numește el socialism: „Să fii un socialist“, scrie el, „înseamnă să-l supui pe Eu lui Tu; socialismul este sacrificarea individului pentru întreg“[127].

Sacrificând individul și reducându-l la o particulă de praf, la un atom, implică, potrivit lui Hitler, renunțarea la dreptul de a-și afirma opinia personală, interesele și fericirea. Această renunțare este esența unei organizări politice în care individul renunță la „opinia personală și la interesele particulare“[128]. El laudă „altruismul“ și atrage atenția că „urmându-și propria fericire, oamenii sunt aruncați din rai în iad“[129]. Scopul educației este de a învăța individul să nu se afirme pe sine. Încă de când este copil, în școală, băiatul trebuie să învețe „să tacă, nu numai când primește un blam justificat, dar să știe să suporte în tăcere și nedreptatea“[130]. Cu privire la scopul lui suprem, el scrie: „Concepțiilor rasiste puse în aplicare în statul rasist le vor reveni sarcina de a face să se nască o epocă mai bună: oamenii nu se vor mai consacra atunci îmbunătățirii creșterii raselor canine, cabaline sau feline: ei vor cauta să îmbunătățească rasa umană; în această epocă a istoriei umanității, unii, care au distins adevărul, i se vor devota în tacere, ceilalți își vor dărui bucuros propria ființă“[131].

Această frază este oarecum surprinzătoare. Te-ai fi așteptat ca, după descrierea tipului de individ care „suportă în tăcere“, să urmeze descrierea tipului opus, probabil a celui care conduce, își asumă responsabilitatea sau ceva asemănător. Însă, în loc de asta, Hitler definește „celălalt“ tip tot prin abilitatea lui de a se sacrifica. E greu de înțeles deosebirea între „a suporta în tăcere“ și „a-și dărui bucuros propria ființă“. Dacă-mi permiteți să fac o presupunere, eu cred că Hitler, în mintea lui, a avut cu adevărat intenția să facă deosebirea dintre masele care ar trebui să se resemneze și conducătorul care ar trebui să conducă. Însă, deși uneori recunoaște deschis că el și „elitele“ doresc puterea, adeseori o neagă. În această frază, aparent n-a vrut să fie prea franc, așa că a substituit dorința de a conduce cu dorința de „a se devota și a se dărui bucuros“.

Hitler admite clar că filosofia lui, a negării de sine și a sacrificiului, este destinată celor a căror situație economică nu le permite fericirea. Nu vrea să realizeze o ordine socială care să facă fericirea personală posibilă pentru fiecare individ; el vrea să exploateze tocmai sărăcia maselor cu scopul de a le face să creadă în evanghelismul autoanihilării pe care-l propovăduiește. Foarte sincer, declară: „Noi ne adresăm marii armate a celor ce sunt prea săraci pentru ca propria lor existență să li se pară cea mai mare fericire dată pe acest pământ“[132].

Toată predica aceasta despre sacrificiul de sine are un scop evident: masele trebuie să se resemneze și să se supună pentru ca dorința de putere a conducătorului lor și a „elitei“ să se realizeze. Însă această năzuință masochistă se poate găsi și la Hitler. Pentru el, puterea superioară căreia i se supune este Dumnezeu, Soarta, Necesitatea, Istoria, Natura. Într-adevăr, toți acești termeni au cam același înțeles pentru el, acela de simboluri ale unei puteri copleșitoare. El își începe autobiografia cu observația că, pentru el a fost „o fericire predestinată să mă nasc la Braunau pe Inn“[133]. Continuă apoi spunând că tot poporul german trebuie să fie unit într-un singur stat, pentru că numai atunci, când acest stat o să devină prea neîncăpător pentru ei, necesitatea o să le dea „dreptul moral de a dobândi teritorii străine“[134].

Înfrângerea în războiul din 1914–1918 este pentru el „o pedeapsă dreaptă a justiției eterne“[135]. Națiunile care acceptă să se amestece cu alte rase „păcătuiesc împotriva voinței Providenței eterne“[136] sau, cum spune în alt loc, „contra Celui Veșnic, Ziditorul nostru“[137]. Misiunea Germaniei este hotărâtă de „creatorul universului“[138]. *Cerul* este superior oamenilor, căci din fericire dacă cineva poate păcăli oamenii, „cerul nu se lasă amăgit“[139].

Puterea care îl impresionează pe Hitler probabil mai mult decât Dumnezeu, Providența și Soarta este *Natura*. Cu toate că tendința dezvoltării istorice din ultimii patru sute de ani a fost să înlocuiască dominația asupra oamenilor cu dominația asupra Naturii, Hitler insistă că se poate și trebuie ca oamenii să fie stăpâniți și conduși, dar nu se poate stăpâni și conduce Natura. Am citat deja spusele lui că istoria omenirii probabil nu a început cu domesticirea animalelor, ci cu dominația asupra oamenilor inferiori. El ridiculizează ideea că omul ar putea cuceri natura și îi ia peste picior pe cei care cred c-or să devină cuceritorii Naturii, deși nu au nicio armă la dispoziție, „decât o idee deșartă“. El spune că omul „nu stăpânește natura, ci doar a ajuns, datorită cunoașterii câtorva legi și taine izolate ale naturii, stăpânul ființelor vii cărora le lipsește această cunoștință“[140]. Din nou întâlnim aceeași idee: Natura este marea putere căreia trebuie să ne supunem, dar ființele vii sunt cele pe care ar trebui să le dominăm.

Am încercat să arăt că există în scrierile lui Hitler două tendințe pe care le-am descris deja ca fundamentale pentru caracterul autoritarist: dorința de putere asupra oamenilor și dorința de supunere față de o putere copleșitoare din exterior. Ideile lui Hitler sunt mai mult sau mai puțin identice cu ideologia partidului nazist. Ideile exprimate în cartea lui sunt cele pe care le-a exprimat în nenumăratele discursuri cu care a cucerit adeziunea maselor la partidul său. Această ideologie rezultă din personalitatea lui care, cu sentimentul de inferioritate, ura față de viață, ascetismul și invidia față de cei care se bucură de viață, este terenul optim pentru tendințele sado-masochiste; ea se adresează oamenilor care, din pricina structurii de caracter similare, se simțeau atrași și însuflețiți de aceste învățături și deveneau adepți înfocați ai omului care exprima ce simțeau ei. Însă nu numai ideologia nazistă a

satisfăcut stratul inferior al clasei mijlocii; practica politică a înfăptuit ceea ce ideologia a promis. A fost creată o ierarhie în care oricine avea pe cineva deasupra lui față de care să se supună și pe cineva sub el asupra căruia să simtă că are putere; omul din vârf, conducătorul, avea Soarta, Istoria, Natura deasupra lui ca putere în care să se scufunde. Astfel, ideologia și practica nazistă satisfac dorințele născute din structura de caracter a unei părți a populației și dau direcție și orientare celor care, deși nu le plac dominația și supunerea, se resemnaseră și renunțaseră să mai creadă în viață, în propriile lor decizii, în orice.

Aceste considerații oferă, oare, vreun indiciu pentru o prognoză în privința stabilității nazismului în viitor? Nu am competența să fac vreo predicție. Totuși câteva puncte — precum cele care decurg din premisele psihologice pe care le-am analizat — mi se pare că merită să fie notate. Date fiind condițiile psihologice, oare nazismul nu satisface nevoile emoționale ale populației și atunci nu este această funcție psihologică un factor care să facă posibilă creșterea stabilității lui?

Din tot ce s-a spus până aici, evident că răspunsul la această întrebare este negativ. Individuația umană, ruperea tuturor „legăturilor primare“, nu este o transformare reversibilă. Procesul distrugerii lumii medievale a durat patru sute de ani și este încheiat în epoca noastră. Dacă întregul sistem industrial, întreg modul de producție, nu va fi distrus și întors la nivelul preindustrial, omul va rămâne un individ care s-a desprins complet de lumea înconjurătoare. Am văzut că omul nu poate suporta această libertate negativă; că încearcă să scape angrenându-se într-o nouă robie, un substitut pentru legăturile la care a renunțat. Însă aceste noi atașamente nu constituie o uniune adevărată cu lumea. El plătește pentru noua securitate

renunțând la integritatea sinelui său. Dihotomia reală dintre el și aceste autorități nu dispare. Ele îi împiedică și-i deformează viața, chiar dacă, la nivel conștient, li se supune voluntar. În același timp, el trăiește într-o lume în care nu doar că a devenit un „atom“, dar care îi și furnizează toate posibilitățile pentru a deveni un individ. Sistemul industrial modern are teoretic o capacitate de a produce nu numai mijloace pentru o viață sigură din punct de vedere economic pentru toată lumea, dar și de a crea baza materială pentru exprimarea completă a potențialului intelectual, senzual și emoțional al omului, reducând în același timp considerabil orele de muncă.

Funcția unei ideologii și a unei practici autoritariste poate fi comparată cu funcția simptomelor nevrotice. Astfel de simptome rezultă din condițiile psihologice insuportabile și, în același timp, oferă o soluție care face viața posibilă. Totuși nu sunt o soluție care să conducă la fericire sau la dezvoltarea personalității. Ele lasă neschimbate condițiile care necesită soluția nevrotică. Dinamismul naturii omului este un factor important care tinde să caute mai multe soluții de satisfacere, dacă există vreo posibilitate de a le atinge. Singurătatea și neputința omului, strădania lui de realizare a potențialităților care s-au dezvoltat în el, faptul obiectiv al creșterii capacității productive din industria modernă sunt factori dinamici, care constituie fundamentul creșterii aspirației spre libertate și fericire. Fuga în simbioză poate alina suferința pentru o perioadă, dar nu o elimină. Istoria omenirii este istoria creșterii individuației, dar este și istoria creșterii libertății. Aspirația spre libertate nu este o forță metafizică și nu poate fi explicată prin legile naturii; este rezultatul necesar al procesului de individuație și de creștere a culturii. Sistemele autoritariste nu pot desființa condițiile de bază care înlesnesc aspirația spre libertate; nici nu pot reduce la tăcere aspirația spre libertate

care izvorăște din aceste condiții.

---

[97] L. Mumford, *Faith for Living*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940, p. 118.

[98] Cf. Harold D. Lasswell, „The Psychology of Hitlerism“, în *The Political Quarterly*, vol. IV, 1933, Macmillan & Co., Londra, p. 734; și F.L. Schuman, *The Nazi Dictatorship*, Alfred A. Knopf, New York, 1939.

[99] Considerentul prezentat aici se bazează pe rezultatele unui studiu nepublicat, „Character of German Workers and Employees in 1929/30“, efectuat de A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel și de mine (cu o introducere istorică de F. Neumann), sub auspiciile Institutului Internațional de Cercetări Sociale de la Universitatea din Columbia. Analiza răspunsurilor a șase sute de persoane la un chestionar detaliat a arătat că o mică parte a respondenților a manifestat un caracter autoritarist, că pentru aproximativ un număr egal de participanți urmărirea libertății și a independenței a fost cea mai importantă, în vreme ce marea majoritate a prezentat un amestec mai puțin clar conturat al diverselor trăsături.

[100] Schuman, *op. cit*., p. 104.

[101] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, vol. 1 (*Lupta mea*), Editura Beladi, 1999, p. 33.

[102] *Op. cit*., vol. 1, p. 299.

[103] *Op. cit.*, vol. 1, p. 61.

[104] *Op. cit.*, vol. 2 (*Mișcarea național-socialistă*), p. 91.

[105] *Op. cit.* vol. 2, p. 94.

[106] Joseph Goebbels, *Michael*, F. Eher, München, 1936, p. 57.

[107] *Op. cit*., p. 21.

[108] Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, F. Eher, München, 1934, p. 120.

[109] Robert Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, citat din Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa*, Zürich, 1937.

[110] Hitler, *Mein Kampf*, vol. 2 (ed. cit.), p. 36.

[111] *Op. cit*., vol. 1, p. 265.

[112] *Op. cit*., vol. 1, p. 257.

[113] *Op. cit*., vol. 1, p. 269.

[114] *Op. cit.*, vol. 2, p. 23.

[115] *Op. cit*., vol. 1, p. 145.

[116] *Op. cit*., vol. 1, p. 263.

[117] *Op. cit*., vol. 1, p. 130.
[118] *Op. cit*., vol. 1, p. 258.
[119] *Op. cit*., vol. 1, p. 200.
[120] *Op. cit*., vol. 1, p. 289.
[121] Cf. *op. cit*., vol. 2, cap. XIV–XV.
[122] *Op. cit*., vol. 2, p. 137.
[123] *op. cit*., p. 298. (*N.a.*)
[124] *op. cit*., p. 300. (*N.a.*)
[125] *Op. cit*., vol. 2, p. 243–244.
[126] *Op. cit*., vol. 1, p. 267.
[127] Goebbels, *Michael*, p. 25.
[128] *Op. cit*., vol. 1, p. 265.
[129] *Op. cit*., vol. 1, p. 267.
[130] *Op. cit*., vol. 2, p. 38.
[131] *Op. cit*., vol. 2, p. 31.
[132] *Op. cit*., vol. 2, p. 31.
[133] *Op. cit*., vol. 1, p. 33.
[134] *Op. cit*., vol. 1, p. 33.
[135] *Op. cit*., vol. 1, p. 209.
[136] *Op. cit*., vol. 1, p. 290.
[137] *Op. cit*., vol. 1, p. 256.
[138] *Op. cit*., vol. 1, p. 196.
[139] *Op. cit*., vol. 2, p. 254.
[140] *Op. cit*., vol. 1, p. 257.

VII

LIBERTATEA ȘI DEMOCRAȚIA

1. ILUZIA INDIVIDUALITĂȚII

În capitolele anterioare am încercat să arăt că anumiți factori din sistemul industrial modern, în general, și din etapa lui monopolistă, în particular, înlesnesc dezvoltarea unei personalități care se simte neputincioasă și singură, anxioasă și nesigură. Am analizat condițiile specifice din Germania care au făcut dintr-o parte a populației sale solul fertil pentru o ideologie și o practică politică atractive pentru ceea ce am numit caracterul autoritarist.

Dar noi cum stăm? Este democrația noastră americană amenințată numai de fascismul de dincolo de Atlantic sau și de „coloana a cincea“ din rândurile noastre? Dacă ar fi așa, situația ar fi gravă, dar nu critică. Însă cu toate că amenințările străine și interne ale fascismului trebuie luate în serios, nu există o greșeală mai gravă și un pericol mai mare decât să nu vedem că în societatea noastră suntem confruntați cu același fenomen ce constituie solul fertil pentru apariția fascismului ca pretutindeni: insignifianța și neputința individului.

Afirmația aceasta contestă credința convențională că, prin eliberarea omului de toate constrângerile externe, democrația modernă a realizat adevăratul individualism. Suntem mândri că nu suntem supuși niciunei autorități din afară, că suntem

liberi să ne exprimăm gândurile și sentimentele și nu punem la îndoială că această libertate ne garantează aproape automat individualitatea. *Dreptul de a ne exprima gândurile*, totuși, *înseamnă ceva numai dacă suntem capabili de a avea gânduri proprii*; libertatea față de autoritatea externă este un bun durabil numai dacă și condițiile psihologice interioare sunt de așa natură încât să ne permită să ne stabilim propria individualitate. Am atins oare această țintă sau măcar ne apropiem de ea? Cartea de față tratează despre factorul uman; sarcina ei este, așadar, să analizeze critic această întrebare. De aceea, vom relua firele pe care le-am identificat în capitolele anterioare. Analizând cele două ipostaze ale libertății pentru omul modern, am descris condițiile economice care au înlesnit intensificarea izolării și neputinței individului în zilele noastre; analizând consecințele psihologice, am arătat că neputința aceasta conduce fie la tipul de evadare pe care îl întâlnim la caracterul autoritarist, fie la o compulsivă conformare, proces prin care individul izolat devine un automat, își pierde sinele și, totuși, în același timp se concepe în mod conștient ca fiind liber și supus numai sieși.

Este important să reflectăm la cum favorizează cultura noastră această tendință de conformare, chiar dacă aici nu avem loc decât pentru câteva exemple vrednice de reținut. Reprimarea sentimentelor spontane și, în consecință, a dezvoltării individualității autentice, începe de foarte devreme, de fapt de la primele încercări de educație a copilului[141]. Aceasta nu vrea să însemne că educația trebuie inevitabil să ducă la suprimarea spontaneității, dacă scopul real al educației este de a încuraja independența interioară și individualitatea copilului, dezvoltarea și integritatea lui. Restricțiile pe care o asemenea educație s-ar putea să fie nevoită să le impună asupra copilului sunt numai măsuri tranzitorii, rolul lor fiind

acela de a sprijini procesul creșterii și dezvoltării. În cultura noastră, totuși, educația duce foarte adesea la eliminarea spontaneității și la substituirea actelor psihice originale cu sentimente, gânduri și dorințe impuse din afară. (Prin „original“ nu mă refer, repet, la faptul că o idee n-ar mai fi fost gândită de cineva înainte, ci la faptul că ia naștere în individ, că este rezultatul propriei activități și, în acest sens, este gândul *lui*.) Ca să aleg un exemplu oarecum la întâmplare, una dintre reprimările timpurii ale *sentimentelor* este în legătură cu ostilitatea și repulsia. În primul rând, majoritatea copiilor au un oarecare grad de ostilitate și spirit de revoltă ca urmare a conflictelor lor cu lumea înconjurătoare care tinde să le blocheze expansivitatea și față de care, ca oponent mai slab, de regulă trebuie să cedeze. Unul dintre principalele obiective ale procesului educativ este de a elimina această reacție adversă. Metodele sunt diferite; ele variază de la amenințări și pedepse, care înspăimântă copilul, la metode subtile de mituire sau de „explicații“, care derutează copilul și-l fac să renunțe la ostilitate. Copilul începe prin a renunța să-și mai exprime sentimentele și, în cele din urmă, renunță la sentimentul însuși. Pe lângă aceasta, este învățat să-și reprime recunoașterea ostilității și nesinceretății celorlalți; uneori, este foarte dificil, de vreme ce copilul are o capacitate de a observa astfel de calități negative la ceilalți fără să se lase la fel de ușor păcălit de cuvinte precum adulții. Ei continuă să nu poată suferi pe cineva „fără vreun motiv anume“ — mai puțin cel foarte întemeiat că simt ostilitatea sau nesinceritatea radiind din acea persoană. Reacția aceasta este prompt descurajată; copilului nu-i trebuie mult până să ajungă la „maturitatea“ adultului mediu și să piardă simțul de discernământ între o persoană cumsecade și un ticălos, câtă vreme acesta din urmă n-a comis vreo faptă flagrantă.

Pe de altă parte, de la începutul educației sale, copilul este învățat să aibă sentimente care nu sunt deloc ale „lui“; e învățat mai ales să placă oamenii, să fie prietenos în mod necritic față de ei și să le zâmbească tuturor. Ceea ce educația poate că nu reușește să îndeplinească este de regulă definitivat de presiunea socială de mai târziu în viață. Dacă nu zâmbești, ești considerat lipsit de „personalitate agreabilă“ — și trebuie să ai o personalitate agreabilă dacă vrei să-ți vinzi serviciile, fie în calitate de chelner, de vânzător sau de doctor. Numai cei de la baza piramidei sociale, care nu vând nimic decât munca lor fizică, și cei din vârful vârfului nu au nevoie să fie neapărat „agreabili“. Prietenia, veselia și tot ceea ce se presupune că exprimă un zâmbet devin răspunsuri automate pe care cineva le acționează ca pe un întrerupător electric[142].

De bună seamă, în multe cazuri, persoana este conștientă că face doar un gest, dar în cele mai multe cazuri uită acest lucru și, prin urmare, pierde și abilitatea de a discerne între pseudosentiment și prietenia spontană.

Nu numai ostilitatea este direct reprimată și nu numai prietenia este ucisă prin impunerea imitației sale. O sumă de emoții spontane sunt reprimate și înlocuite de pseudosentimente. Freud a studiat una dintre aceste reprimări și a așezat-o în centrul întregului său sistem — este vorba despre reprimarea sexualității. Cu toate că eu cred că descurajarea plăcerii sexuale nu este singura reprimare importantă a reacțiilor spontane, ci doar una dintre multe altele, cu siguranță importanța acesteia trebuie recunoscută. Consecințele ei sunt evidente în cazurile de inhibiție sexuală și, de asemenea, în acelea în care sexul capătă o calitate compulsivă și e consumat ca alcoolul sau ca un drog care nu mai are un gust anume, dar te face să uiți de tine. Indiferent de efecte, reprimarea dorințelor sexuale, din pricina intensității

acestora, nu numai că afectează sfera sexuală, dar slăbește curajul persoanei și în a se exprima spontan în alte sfere.

În societatea noastră, sunt descurajate emoțiile în general. Deși nu încape îndoială că orice gândire creativă — ca și orice altă activitate creatoare — este inseparabil legată de emoție, a devenit un ideal să gândești și să trăiești fără emoții. Să fii „emoțional“ a devenit sinonim cu a fi nesănătos sau dezechilibrat. Acceptând acest standard, individul a fost mult slăbit; gândirea lui a devenit sărăcită și neinteresantă. Pe de altă parte, de vreme ce emoțiile nu pot fi definitiv eliminate, trebuie să-și găsească o existență cu totul aparte de latura intelectuală a personalității; rezultatul este sentimentalismul ieftin și nesincer cu care filmele artistice și cântecele populare hrănesc milioane de clienți emoțional-înfometați.

Există o emoție-tabu despre care aș vrea să vorbesc, pentru că reprimarea ei ne influențează profund, până la rădăcinile personalității: simțul tragic. După cum am văzut într-un capitol anterior, conștiința morții și a aspectului tragic al vieții, indiferent dacă e clară sau începătoșată, este una dintre caracteristicile de bază ale omului. Fiecare cultură are propria cale de a aborda problema morții. Pentru acele societăți în care procesul de individuație a progresat mai puțin, sfârșitul existenței individuale este mai puțin o problemă, de vreme ce experiența existenței individuale în sine este mai puțin dezvoltată. Moartea încă nu este concepută ca fiind fundamental diferită de viață. Culturile în care întâlnim o dezvoltare mai mare a individuației au tratat moartea potrivit structurii lor sociale și psihologice. Grecii au pus accentul exclusiv pe viață și își imaginau moartea ca nefiind decât o continuare, mai întunecată și mai tristă, a vieții. Egiptenii și-au bazat speranțele pe credința în indestructibilitatea corpului omenesc, cel puțin pentru cei a căror putere în timpul vieții

fusese indestructibilă. Evreii au recunoscut moartea în mod realist și au fost capabili să se împace cu ideea distrugerii vieții individuale prin viziunea unei stări de fericire și dreptate care trebuie atinsă, în cele din urmă, de omenire în această lume. Creștinismul a făcut moartea ireală și a încercat să-i mângâie pe indivizii nefericiți cu promisiunea unei vieți de după moarte. Epoca noastră pur și simplu neagă moartea și, odată cu ea, un aspect fundamental al vieții. În loc să permită conștientizarea morții și a suferinței, pentru a face din ea unul dintre cele mai puternice stimulente pentru viață, baza solidarității umane și o experiență fără de care bucuria și entuziasmul sunt lipsite de intensitate și profunzime, individul e silit s-o reprime. Dar, cum se întâmplă întotdeauna în cazul reprimării, scoțând elementele reprimate din prim-plan, nu înseamnă că au și încetat să existe. Astfel, frica de moarte continuă să ducă printre noi o existență ilegitimă. A rămas vie, în pofida încercării de a o nega, dar fiindcă este reprimată, este sterilă. Este una din cauzele pierderii gustului pentru alte experiențe, ale agitației care impregnează viața și explică, aș îndrăzni să spun, exorbitantele sume de bani pe care națiunea americană le cheltuie pentru funeraliile sale.

În procesul tabuizării emoțiilor, psihiatria modernă joacă un rol ambiguu. Pe de-o parte, cel mai de seamă reprezentant al ei, Freud, a făcut o breșă în ficțiunea despre caracterul rațional, conștient, al minții omenești și a deschis o cale ce ne îngăduie să aruncăm o privire în abisul pasiunilor umane. Pe de altă parte, psihiatria, îmbogățită tocmai prin aceste realizări ale lui Freud, s-a transformat într-un instrument al tendințelor generale de manipulare a personalității. Mulți psihiatri, inclusiv psihanaliști, au stabilit tabloul unei personalități „normale“, care nu este niciodată prea tristă, prea mânioasă sau prea exaltată. Au folosit cuvinte ca „infantil“ sau „nevrotic“ pentru a

denunța trăsăturile tipurilor de personalitate care nu corespund modelului convențional al unui individ „normal“. Acest tip de influență este, într-un fel, mult mai periculos decât formele mai vechi și mai sincere de insulte. Atunci, individul știa cel puțin că exista o persoană sau o doctrină care îl critica și putea riposta. Dar acum cine poate contracara „știința“?

Aceeași distorsiune ca în cazul *gândirii* autentice („originale“) se întâmplă și în privința sentimentelor și emoțiilor. Încă de la începutul educației, gândirea „originală“ este descurajată și gânduri gata-făcute sunt plantate în mințile oamenilor. Cum se procedează în cazul copiilor mici este destul de ușor de văzut. Ei sunt plini de curiozitate despre lume, vor s-o cunoască fizic și intelectual. Vor să știe adevărul, de vreme ce este cea mai sigură cale de a se orienta într-o lume necunoscută și puternică. În loc de asta, nu sunt luați în serios — și nu contează dacă această atitudine îmbracă forma lipsei de respect fățișe sau a condescendenței subtile, folosite de regulă față de cei care nu au nicio putere (precum copiii, bătrânii sau bolnavii). Deși acest tratament în sine înseamnă o puternică descurajare a gândirii independente, există și un handicap mai grav: nesinceritatea — adesea neintenționată — care este tipică pentru comportamentul adultului obișnuit față de un copil. Nesinceritatea constă, în parte, în imaginile fictive despre lume care i se dau copilului. Este la fel de folositoare ca instrucțiunile despre viața în Arctica oferite cuiva care a întrebat cum să se pregătească pentru o expediție în deșertul Sahara. Pe lângă falsa reprezentare a lumii în general, există și multe minciuni particulare care tind să ascundă adevărul, pe care, din varii motive, adulții nu vor să-l afle copiii. De la proasta dispoziție, care este raționalizată ca nemulțumire justificată din cauza comportamentului copilului, până la ascunderea activităților sexuale și a certurilor părinților, copilul „nu ar trebui să știe“ o

mulțime de lucruri, iar întrebările lui sunt întâmpinate cu descurajări ostile sau amabile.

Copilul astfel pregătit se duce la școală și probabil la colegiu. Vreau să menționez pe scurt câteva dintre metodele educaționale folosite astăzi care, în realitate, descurajează și mai mult gândirea autentică. Una este accentul pus pe cunoașterea faptelor sau, ar trebui să spun mai degrabă, pe informare. Este larg răspândită superstiția vrednică de milă că, prin cunoașterea a din ce în ce mai multe informații, ajungi să cunoști realitatea. Sute de date dispersate și disparate sunt turnate în capetele elevilor; timpul și energia lor sunt atât de ocupate cu învățarea a din ce în ce mai multe informații, încât nu le rămâne mai nimic și pentru gândire. De bună seamă, gândirea fără cunoașterea informațiilor, rămâne goală și fictivă; dar „informația“ însăși poate fi tot atât de mult o piedică pentru gândire cât și lipsa ei.

O altă cale, strâns înrudită cu aceasta, de a descuraja gândirea originală este de a privi orice adevăr ca relativ[143]. Adevărul s-a sugerat că ar fi un concept metafizic și dacă vorbește careva despre a vrea să descopere adevărul este considerat înapoiat de către gânditorii noștri „progresiști“. Adevărul este declarat o chestiune în întregime subiectivă, aproape o chestiune de gust personal. Demersul științific trebuie separat de factorii subiectivi, iar scopul lui este să observe lumea fără pasiune și interes. Omul de știință trebuie să abordeze datele cu mâini sterilizate, ca un chirurg operând pacientul. Rezultatul acestui relativism, care adesea se prezintă sub numele de empirism sau pozitivism sau se recomandă prin grija sa pentru utilizarea corectă a cuvintelor, este acela că gândirea își pierde stimulul fundamental — dorința de afla, interesul persoanei care gândește; în loc de asta, devine o mașinărie care înregistrează „date“. De fapt, la fel cum gândirea

în general s-a dezvoltat din nevoia de a stăpâni lumea materială și căutarea adevărului izvorăște din interesele și nevoile indivizilor și ale grupurilor sociale. Fără un astfel de interes, stimulul de a căuta adevărul ar lipsi. Există întotdeauna grupuri ale căror interese sunt susținute de adevăr, iar reprezentanții lor au fost pionierii gândirii umane; există și alte grupuri, ale căror interese sunt susținute prin ascunderea adevărului. Numai pentru cei din urmă interesul se poate dovedi dăunător cauzei adevărului. Problema, așadar, nu este dacă există *un* interes în joc, ci *ce fel* de interes. Aș putea spune că, dacă există o oarecare dorință de adevăr în fiecare ființă umană, aceasta se întâmplă pentru că fiecare ființă umană are o oarecare nevoie de el.

Acest lucru este valabil în primul rând în privința orientării unei persoane în lumea exterioară și e mai cu seamă valabil pentru copil. Cât este copil, orice ființă umană trece printr-o stare de neputință, iar adevărul este una dintre cele mai puternice arme ale celor care nu au deloc putere. Însă adevărul este în interesul individului nu numai în ceea ce privește orientarea lui în lumea înconjurătoare; propria lui forță depinde în mare măsură de cunoașterea adevărului despre el însuși. Iluziile despre sine pot deveni proptele utile pentru cei care nu sunt în stare să meargă singuri; dar ele intensifică slăbiciunea persoanei. Cea mai mare forță a individului se bazează pe integrarea maximă a personalității sale, ceea ce înseamnă, de asemenea, pe transparența maximă față de sine. „Cunoaște-te pe tine însuți“ este un îndemn fundamental care are drept scop forța umană și fericirea.

Pe lângă factorii pe care tocmai i-am menționat, mai sunt și alții care tind în mod activ să încurce și cât a mai rămas din capacitatea de gândire originală a individului adult obișnuit. În privința tuturor chestiunilor fundamentale despre individ și

despre viața socială, în privința problemelor psihologice, economice, politice și morale, un întreg sector al culturii noastre are doar o funcție — să camufleze lucrurile. Una dintre aceste perdele de fum este afirmația că problemele sunt prea complicate pentru ca individul obișnuit să le înțeleagă. Dimpotrivă, se pare că multe dintre problemele fundamentale ale individului și ale vieții sociale sunt foarte simple, atât de simple, de fapt, încât e de-așteptat ca toată lumea să le înțeleagă. Să le faci să pară extraordinar de complicate, încât numai un „specialist“ le-ar putea înțelege, dar și acela numai în limitele domeniului său, tinde într-adevăr — și adesea intenționat — să descurajeze oamenii în a se mai încrede în propriile capacități de a se gândi la acele probleme care contează de fapt. Individul se simte neajutorat, prins într-o masă haotică de informații, și cu o jalnică răbdare așteaptă până specialiștii descoperă ce trebuie să facă și unde să se ducă.

Rezultatul acestui tip de influență este dublu: pe de-o parte, scepticismul și cinismul față de tot ce este spus sau tipărit, iar pe de alta, credința copilărească a omului în tot ce i se spune cu o oarecare autoritate. Această combinație de cinism și naivitate este tipică individului modern. Principalul ei efect este să-l descurajeze de la a mai gândi și a mai decide de unul singur.

O altă cale de a paraliza abilitatea de a gândi critic este distrugerea oricărui tip de imagine structurată a lumii. Faptele își pierd calitatea specifică pe care o pot dobândi numai într-un întreg organizat și păstrează doar un înțeles cantitativ, abstract; fiecare fapt e doar un alt fapt și tot ce contează este dacă noi cunoaștem mai mult sau mai puțin. Radioul, filmele și ziarele au un impact devastator din acest punct de vedere. Anunțarea bombardării unui oraș și moartea a sute de oameni este urmată fără rușine (sau întreruptă) de o reclamă la săpun sau la vin. Același crainic, cu aceeași voce insinuantă, lingușitoare și

autoritară, pe care a folosit-o ca să te impresioneze cu gravitatea situației politice, impresionează acum auditoriul cu meritele unei anumite mărci de săpun care plătește pentru difuzarea reclamei la știri. Jurnalele de știri de dinaintea filmelor permit imaginilor cu un vas torpilat să fie urmate de cele ale unei prezentări de modă. Ziarele ne relatează gândurile banale sau obiceiurile de la micul dejun ale unei dive în afirmare, acordându-i același spațiu și același respect de care se bucură și relatarea evenimentelor științifice sau artistice importante. Din cauza tuturor acestora, noi încetăm să ne mai raportăm cu adevărat la ceea ce auzim. Încetăm să mai fim emoționați, sentimentele noastre și gândirea noastră critică devin îngreunate și, în cele din urmă, atitudinea despre ceea ce se petrece în lume capătă o notă de monotonie și de indiferență. În numele „libertății“, viața își pierde toată structura; se compune din numeroase piese mici, fiecare separată de cealaltă și lipsindu-i orice înțeles ca parte din întreg. Individul este lăsat singur cu aceste piese ca un copil cu un puzzle; totuși copilul, spre deosebire de adult, știe ce este o casă și, prin urmare, poate recunoaște părțile casei în micile piese cu care se joacă, în vreme ce adultul nu mai vede semnificația „întregului“ în piesele care i-au picat în mână. El este năucit și înfricoșat și pur și simplu se uită lung la micile lui piese lipsite de noimă.

Ceea ce s-a spus despre lipsa „originalității“ din simțire și gândire este valabil și despre actul *voinței*. Este foarte greu să admitem aceasta; omul modern pare, la drept vorbind, să aibă prea multe dorințe și singura lui problemă pare să fie că, deși știe ce lucru vrea, nu-l poate avea. Toată energia noastră este cheltuită în scopul de a obține ceea ce vrem și majoritatea oamenilor nu se îndoiesc niciodată de premisa acestei activități: că știu ce vor cu adevărat. Nu se mai opresc să se gândească dacă scopurile pe care le urmăresc sunt ceva ce își doresc ei

înșiși. La școală, vor să aibă note bune, ca adulți, vor să aibă din ce în ce mai mult succes, să facă mai mulți bani, să câștige mai mult prestigiu, să-și cumpere o mașină mai bună, să viziteze diverse locuri și așa mai departe. Totuși, când se opresc să se gândească, în mijlocul activității lor frenetice, în minte le răsare întrebarea: „Dacă obțin acest nou job, dacă îmi iau mașina asta mai bună, dacă pot să fac călătoria aceasta — atunci ce? La ce-mi folosesc toate acestea? Eu sunt cel care își dorește cu adevărat toate acestea? Oare nu alerg după vreun scop care ar trebui să mă facă fericit, dar fericirea îmi scapă de îndată ce am atins scopul?“ Aceste întrebări, când apar, sunt înfricoșătoare, pentru că ele țintesc în chiar temelia pe care este construită întreaga activitate umană: cunoașterea a ceea ce vrem. Ca atare, oamenii tind să scape cât mai repede cu putință de aceste gânduri tulburătoare. Ei își închipuie că au fost deranjați de aceste întrebări doar pentru că au fost obosiți sau deprimați — și continuă să-și urmărească scopurile pe care le cred ale lor.

Însă toate acestea indică o vagă înțelegere a ceea ce se întâmplă de fapt — adevărul e că omul modern trăiește cu iluzia că știe ce vrea, deși de fapt ceea ce vrea el este ceea ce *trebuie* să vrea. Pentru a accepta ideea aceasta este necesar să ne dăm seama că să știm ce vrea cineva cu adevărat nu este o treabă relativ ușoară, cum crede majoritatea oamenilor, ci una dintre cele mai dificile probleme pe care orice ființă umană trebuie s-o rezolve. Este o sarcină pe care încercăm din răsputeri s-o evităm, acceptând scopurile gata-făcute de parcă ar fi ale noastre. Omul modern este gata să-și asume riscurile când încearcă să își atingă scopurile despre care se presupune că ar fi ale „lui“; dar îi este profund teamă să-și asume riscul și responsabilitatea de a-și stabili propriile scopuri. Activitatea intensă este adesea confundată cu dovada acțiunii autodeterminate, deși noi știm c-ar putea foarte bine să nu fie

mai spontană decât comportamentul unui actor pe scenă sau al unei persoane hipnotizate. Când i se înmânează planul general al piesei, fiecare actor poate juca viguros rolul care i s-a distribuit și chiar să inventeze replici și unele detalii ale acțiunii de capul lui. Totuși el nu face decât să joace rolul care i-a fost distribuit.

Dificultatea aparte în a recunoaște în ce măsură dorințele noastre — ca și gândurile și sentimentele noastre — nu sunt de fapt ale noastre, ci sunt implantate în noi din afară, este îndeaproape legată de problema autorității și a libertății. În cursul istoriei moderne, autoritatea Bisericii a fost înlocuită de aceea a statului, a statului de aceea a conștiinței și, în vremea noastră, conștiința a fost înlocuită de autoritatea anonimă a bunului-simț și a opiniei publice ca instrumente de conformitate. Pentru că ne-am eliberat de vechile forme manifeste de autoritate, nu vedem că am devenit prada unui nou tip de autoritate. Am devenit automate care trăiesc sub iluzia de a fi indivizi cu voință proprie. Această iluzie ajută individul să nu-și conștientizeze insecuritatea, dar acesta e singurul ajutor pe care îl poate da o asemenea iluzie. În esență, sinele individului este slăbit, astfel încât el se simte neputincios și extrem de nesigur. Trăiește într-o lume cu care și-a pierdut conexiunea autentică și în care toți au devenit instrumentalizați, în care el a devenit o parte a mașinăriei pe care chiar mâinile lui au construit-o. El gândește, simte și vrea ceea ce crede că ar trebui să gândească, să simtă și să vrea; în procesul acesta își pierde sinele pe care toată securitatea autentică a individului liber trebuie să fie clădită.

Pierderea sinelui a intensificat necesitatea de a se conforma, pentru că a avut drept consecință o profundă îndoială în identitatea personală. Dacă eu nu sunt nimic decât ceea ce cred că ar trebui să fiu — cine sunt „eu“? Am văzut cum

îndoiala despre propriul sine începe cu prăbușirea sistemului medieval în care individul avusese un loc indiscutabil într-o ordine stabilă. Identitatea individului a fost o problemă majoră a filosofiei moderne începând de la Descartes. Astăzi, considerăm de la sine înțeles că noi suntem noi. Totuși îndoiala despre noi încă persistă sau chiar a crescut. În piesele sale, Pirandello a dat expresie acestui sentiment al omului modern. El începe cu întrebarea: Cine sunt eu? Ce altă dovadă am despre identitatea mea, în afară de continuitatea sinelui meu fizic? Răspunsul lui nu este ca al lui Descartes — confirmarea sinelui individual — ci constă în negarea sinelui: nu am nicio identitate, nu există niciun sine în afară de cel care este reflectarea a ceea ce se așteaptă alții să fiu: eu sunt „așa cum mă vrei tu să fiu“.

Această pierdere de identitate face și mai imperioasă nevoia de a se conforma; înseamnă că poți fi sigur de tine însuți numai dacă trăiești conform așteptărilor celorlalți. Dacă nu trăiești conform acestei imagini, nu riști doar dezaprobarea și o izolare crescută, dar și să-ți pierzi identitatea personalității tale, ceea ce înseamnă că-ți pui în pericol sănătatea mentală.

Conformându-te la așteptările celorlalți, ca să nu fii diferit, aceste îndoieli despre propria identitate sunt reduse la tăcere și se câștigă o oarecare securitate. Cu toate acestea, prețul pe care-l plătești este mare. Renunțarea la spontaneitate și individualitate are drept rezultat o înăbușire a vieții. Psihologic vorbind, automatul, deși este viu din punct de vedere biologic, este mort emoțional și mental. Deși prezintă semne de viață, viața lui îi scapă printre degete ca nisipul. În spatele unei fațade de satisfacție și optimism, omul modern este profund nefericit; de fapt, el este în prag de disperare. Se agață disperat de noțiunea de individualitate, vrea să fie „diferit“ și nu are nicio altă recomandare mai prețioasă decât „să fie diferit“. Suntem

informați despre numele individual al funcționarului de calea ferată de la care ne cumpărăm bilete; gențile, cărțile de joc, radiourile sunt „personalizate“, toate având inițialele proprietarului pe ele. Toate indică foamea de „diferență“ și totuși acestea sunt aproape ultimele vestigii de individualitate care au rămas. Omul modern este flămând după viață. Dar de vreme ce, fiind un automat, nu poate trăi viața în sensul activității spontane, acceptă ca surogat orice fel de exaltare și fior: al băuturii, al sporturilor, al trăirii indirecte a emoțiilor personajelor fictive de pe ecran.

Care este, așadar, înțelesul libertății pentru omul modern?

El s-a eliberat de legăturile exterioare care l-ar fi împiedicat să facă și să gândească așa cum considera potrivit. El ar fi liber să acționeze potrivit voinței proprii, dacă ar ști ce vrea, ce gândește și ce simte. Dar nu știe. Se conformează autorităților anonime și adoptă un sine care nu este al lui. Cu cât mai mult face aceasta, cu atât mai neputincios se simte, cu atât mai mult e silit să se conformeze. În pofida unui lustru de optimism și inițiativă, omul modern e copleșit de un profund sentiment de neputință care îl face să se uite lung la catastrofele care se apropie de parcă ar fi paralizat.

La o primă privire, oamenii par să funcționeze destul de bine în viața economică și socială; totuși ar fi periculos să trecem cu vederea nefericirea adânc instalată în spatele acelui lustru încurajator. Dacă viața își pierde înțelesul pentru că nu este trăită, omul devine disperat. Oamenii nu mor liniștiți când sunt înfometați fizic; nu mor împăcați nici când sunt înfometați psihic. Dacă ne uităm numai la nevoile economice în ceea ce privește o persoană „normală“ și dacă nu vedem suferința inconștientă a persoanei obișnuite automatizate, atunci nu vedem pericolul care amenință cultura noastră de la temeliile sale umane: disponibilitatea de a accepta orice ideologie și orice

conducător, dacă îi promite doar emoții și îi oferă o structură politică și simboluri care, teoretic, conferă semnificație și aduc ordine în viața unui individ. Disperarea automatului uman este solul ideal pentru scopurile politice ale fascismului.

2. LIBERTATEA ȘI SPONTANEITATEA

Până acum, cartea aceasta s-a ocupat de un aspect al libertății: neputința și insecuritatea individului izolat în societatea modernă, care s-a eliberat de toate legăturile care odinioară dădeau sens și securitate vieții. Am văzut că individul nu-și poate suporta izolarea; ca ființă omenească izolată, este cu desăvârșire neajutorat în comparație cu lumea din afară și, prin urmare, foarte înspăimântat de ea; din pricina izolării sale, unitatea lumii s-a sfărâmat pentru el și și-a pierdut orice reper. Este prin urmare copleșit de îndoieli privitoare la el însuși, la sensul vieții și, în cele din urmă, la orice principiu după care și-ar putea conduce acțiunile. Neajutorarea și îndoiala îi paralizează viața și, ca să trăiască, omul încearcă să scape de libertate, de libertatea negativă. Este atras spre o nouă înrobire. Înrobirea aceasta este diferită de legăturile primare din care, deși dominat de autorități sau de grupul social, nu se desprinsese complet. Fuga de libertate nu-i redă securitatea pierdută, ci doar îl ajută să uite de sinele său ca entitate separată. Găsește o nouă și fragilă securitate cu prețul sacrificării integrității sinelui individual. Alege să-și piardă sinele, de vreme ce nu suportă să fie singur. Astfel, libertatea — ca „eliberare de…“ — conduce la o nouă dependență.

Se pretează analiza noastră la concluzia că există aici un inevitabil cerc vicios care conduce de la libertate la o nouă dependență? Eliberarea din toate legăturile primare îl face pe individ atât de singur și de izolat încât inevitabil trebuie să

evadeze într-o nouă servitute? Sunt *independența* și libertatea identice cu *izolarea* și frica? Sau există și o stare de libertate pozitivă, în care individul există ca sine independent și totuși nu este izolat, ci unit cu lumea, cu ceilalți oameni și cu natura?

Credem că se poate da un răspuns pozitiv, deci că procesul de creștere a libertății nu constituie un cerc vicios și că omul poate fi liber și totuși nu singur, critic și totuși nemăcinat de îndoieli, independent și totuși parte integrantă a omenirii. La această libertate omul poate ajunge prin realizarea sinelui, prin a fi el însuși. Ce înseamnă realizarea sinelui? Filosofii idealiști au crezut că împlinirea sinelui poate fi atinsă numai prin bună intuiție intelectuală. Ei au insistat asupra scindării personalității umane, astfel încât natura omului să poată fi reprimată și păzită de rațiune. Însă rezultatul acestei scindări a fost că nu doar viața emoțională a omului, dar și facultățile lui intelectuale au fost amputate. Rațiunea, devenind un gardian pus să-și păzească deținutul, (natura), a devenit ea însăși prizonieră; prin urmare, ambele părți ale personalității umane, rațiunea și emoția, au fost estropiate. Noi credem că realizarea sinelui este înfăptuită nu doar printr-un act de gândire, dar și prin dezvoltarea întregii personalități a omului, prin exprimarea activă a potențialităților sale emoționale și intelectuale. Aceste potențialități sunt prezente în toată lumea; ele devin reale numai în măsura în care sunt exprimate. Cu alte cuvinte, *libertatea pozitivă constă în activitatea spontană a personalității totale, integrate*.

Abordăm aici una dintre cele mai dificile probleme ale psihologiei: problema spontaneității. Pentru o tentativă de a analiza adecvat această problemă ar mai fi nevoie de încă un volum. Cu toate acestea, pe baza celor spuse până aici, este posibil să ajungem la o înțelegere a calității esențiale a activității spontane prin metoda contrastului. Activitatea

spontană nu este activitate compulsivă, la care individul este condus de izolarea și neputința lui; nu este activitatea automatului, care constă în adoptarea fără discernământ a modelelor sugerate din afară. Activitatea spontană este activitatea liberă a sinelui și implică, psihologic, ceea ce rădăcina cuvântului latin *sponte* înseamnă literal: „din proprie voință“. Prin activitate nu înțelegem „să faci ceva“, ci ne referim la calitatea activității creative care poate opera în experiențele emoționale, intelectuale și senzuale ale cuiva și deopotrivă în voința lui. O premisă pentru această spontaneitate este acceptarea personalității totale și eliminarea scindării dintre „rațiune“ și „natură“; căci numai dacă omul nu-și reprimă părți esențiale ale sinelui său, numai dacă devine transparent pentru el însuși și numai dacă diversele sfere ale vieții au atins integrarea fundamentală este posibilă activitatea spontană.

Deși spontaneitatea este un fenomen relativ rar în cultura noastră, nu suntem complet lipsiți de ea. Pentru a ajuta la înțelegerea acestui punct, aș vrea să-i reamintesc cititorului câteva situații în care am zărit cu toții o străfulgerare de spontaneitate.

În primul rând, știm indivizi care sunt — sau au fost — spontani, ale căror gândire, simțire și acțiune au fost expresia lor înșiși, nu a unui automat. Acești indivizi sunt cunoscuți de noi ca artiști. Într-adevăr, artistul poate fi definit ca un individ care poate să se exprime spontan. Dacă aceasta e definiția artistului — Balzac îl definea astfel —, atunci și unii filosofi și oameni de știință ar trebui să se numească artiști, întrucât ceilalți se deosebesc de ei ca un fotograf de modă veche de un pictor cu imaginație. Există și alți indivizi care, deși le lipsește abilitatea — sau poate doar obișnuința — de a se exprima pe ei înșiși într-un mediu obiectiv, așa cum face artistul, posedă aceeași spontaneitate. Poziția artistului este vulnerabilă, totuși,

pentru că numai artistului de succes îi este respectată individualitatea sau spontaneitatea; dacă nu reușește să-și vândă arta, rămâne pentru contemporanii săi un excentric, un „nevrotic“. În această privință, artistul este într-o poziție asemănătoare celei a revoluționarului de-a lungul istoriei. Revoluționarul de succes este un om de stat, cel ratat, un criminal.

Copiii mici oferă un alt exemplu de spontaneitate. Ei au o abilitate de a simți și de a gândi care e cu adevărat *a lor*; această spontaneitate se arată în ceea ce spun și gândesc, în sentimentele care sunt exprimate pe chipurile lor. Dacă se întreabă cineva de ce copiii mici sunt atrăgători pentru majoritatea oamenilor, eu cred că, în afară de motivele sentimentale și convenționale, răspunsul este: tocmai din pricina acestei însușiri a spontaneității. Ea exercită o atracție profundă pentru oricine nu e într-atât de mort ca să-și fi pierdut capacitatea de a o percepe. De fapt, nu e nimic mai atrăgător și mai convingător decât spontaneitatea, fie că este întâlnită la un copil, la un artist sau la alți indivizi care nu intră în aceste două categorii de vârstă și profesie.

Cei mai mulți dintre noi pot observa măcar momente ale propriei noastre spontaneități, care sunt, în același timp, momente de autentică fericire. Fie că este vorba despre percepția proaspătă și spontană a unui peisaj, fie de deslușirea unui adevăr ca rezultat al gândirii noastre, fie de o plăcere a simțurilor care nu e stereotipă, fie de un val de dragoste pentru o altă persoană — în momente ca acestea cu toții știm ce este un act spontan și poate că ne putem face și o idee despre cum ar putea fi viața noastră, dacă experiențele de acest tip nu ar fi niște întâmplări atât de rare și de necultivate.

De ce este activitatea spontană răspunsul la problema libertății? Am spus că libertatea negativă în sine face din

individ o ființă izolată, a cărei relație cu lumea este distantă și lipsită de încredere, și al cărei sine este slab și permanent amenințat. Activitatea spontană este o cale prin care omul își poate înfrânge groaza de singurătate fără a sacrifica integritatea sinelui său; căci în realizarea spontană a sinelui, omul se unește din nou cu lumea — cu omul, cu natura și cu el însuși. Dragostea este componenta de frunte a unei asemenea spontaneități; nu dragostea ca dizolvare a sinelui într-o altă persoană, nu dragostea ca posesie a altei persoane, ci dragostea ca o confirmare spontană a altora, ca unire a individului cu alții pe baza conservării sinelui individual. Calitatea dinamică a dragostei stă în chiar această polaritate: că izvorăște din nevoia de a învinge separarea, că duce la unitate — și că totuși individualitatea nu este eliminată. Munca este cealaltă componentă; nu munca în chip de activitate compulsivă cu scopul de a scăpa de singurătate, nu munca în chip de relație cu natura care este, în parte, o relație de dominare a ei și, în parte, una de venerare și înrobire de către înseși produsele mâinii omului, ci munca în chip de creație în care omul devine una cu natura în actul creației. Ceea ce este valabil despre dragoste și muncă este valabil despre toată acțiunea spontană, indiferent că este vorba despre realizarea plăcerii senzuale sau participarea la viața politică a comunității. Ea afirmă individualitatea sinelui și, în același timp, unește sinele cu omul și natura. Dihotomia fundamentală, inerentă în starea de libertate — nașterea individualității și durerea singurătății — este dizolvată într-un plan mai înalt prin acțiunea spontană a omului.

În orice activitate spontană, individul îmbrățișează lumea. Nu numai că sinele individual rămâne intact, ci devine mai puternic și mai închegat. *Căci sinele este în aceeași măsură puternic pe cât este de activ*. Nu există putere autentică în

simplul fapt de a poseda, fie că vorbim de posesia proprietăților materiale, fie de cea a unor capacități psihice, precum emoțiile sau gândurile. De asemenea, puterea nu rezidă în folosirea și manipularea obiectelor; ceea ce folosim nu ne aparține doar pentru că îl folosim. „Al nostru“ este doar acel ceva de care suntem cu adevărat legați prin activitatea noastră creatoare, indiferent că este vorba despre o persoană sau despre un obiect neanimat. Numai acele calități care rezultă din activitatea noastră spontană dau tărie sinelui și, în consecință, alcătuiesc fundamentul integrității. Incapacitatea de a acționa spontan, de a exprima ceea ce simți și gândești cu adevărat, și în consecință necesitatea de a prezenta un pseudosine altora și ție însuți, provin din sentimentul de inferioritate și slăbiciune. Chiar dacă suntem sau nu conștienți, nu există nimic de care să fim mai rușinați decât faptul de a nu fi noi înșine și nimic nu ne dă mai multă mândrie și fericire decât să gândim, să simțim și să exprimăm ceea ce ne aparține cu adevărat.

Aceasta înseamnă că ceea ce contează este activitatea ca atare, procesul, și nu rezultatul. În cultura noastră, accentul este pus exact invers. Noi producem nu pentru o satisfacție concretă, ci pentru scopul abstract de a ne vinde marfa; simțim că putem dobândi orice, material sau imaterial, cumpărându-l și, astfel, lucrurile devin ale noastre fără să aibă vreo legătură cu efortul creativ personal în legătură cu ele. În același mod, privim și calitățile personale și rezultatul eforturilor noastre tot ca pe niște mărfuri care pot fi vândute pentru bani, prestigiu și putere. Astfel, accentul se deplasează de la satisfacția prezentă a activității creative la valoarea produsului finit. Prin urmare, omul pierde singura satisfacție care îi poate da o fericire autentică — experiența activității din momentul prezent — și aleargă după o fantasmă care îl lasă dezamăgit de îndată ce crede că a prins-o — fericirea iluzorie numită succes.

Dacă individul își realizează sinele prin activitatea spontană, legându-se în acest fel de lume, atunci încetează de a mai fi un atom izolat; el și lumea devin o parte a unui întreg structurat; el își are locul său de drept și, prin urmare, îndoiala referitoare la sine și la sensul vieții dispare. Această îndoială a izvorât din starea lui de separare și din înăbușirea vieții; când nu va mai trăi nici compulsiv, nici automat, ci spontan, îndoiala va dispărea. Va fi conștient de sine ca de un individ activ și creativ și va recunoaște că *există numai un singur sens al vieții: actul însuși de a o trăi.*

Dacă individul își depășește îndoiala fundamentală privitoare la el însuși și la locul său în viață, dacă relaționează cu lumea îmbrățișând-o în actul trăirii spontane, el câștigă forță ca individ și câștigă un sentiment de securitate. Această siguranță, totuși, diferă de securitatea care caracterizează starea preindividualistă în același fel în care noua relaționare cu lumea diferă de legăturile primare. Noua securitate nu își are rădăcinile în protecția pe care individul o are de la o putere superioară din afara sa, nici nu este o securitate în care calitatea tragică a vieții este eliminată. Noua securitate este dinamică; nu se bazează pe protecție, ci pe activitatea spontană a omului. Este securitatea dobândită în fiecare moment prin activitatea spontană a omului. Este securitatea pe care numai libertatea o poate da, care nu are nevoie de nicio iluzie, fiindcă a eliminat acele condiții care necesitau iluzii.

Libertatea pozitivă ca realizare a sinelui implică afirmarea deplină a unicității individului. Oamenii se nasc egali, dar deopotrivă se nasc diferiți. Baza acestei diferențe este înzestrarea moștenită, fiziologică și psihică, cu care ei își încep viața, la care se adaugă constelația particulară de circumstanțe și experiențe cu care se întâlnesc. Baza individuală a personalității este tot atât de puțin asemănătoare cu a altcuiva

cum sunt două organisme ce nu vor fi nicicând identice fizic. Dezvoltarea autentică a sinelui este întotdeauna o dezvoltare pe această fundație particulară; este o creștere organică, o expansiune a unui nucleu specific acestei persoane și numai ei. Dezvoltarea automatului, în schimb, nu este o creștere organică. Dezvoltarea pe fundația sinelui este blocată și un pseudosine îi este impus din afară, acesta fiind — după cum am văzut — esențialmente încorporarea modelelor externe de gândire și simțire. Creșterea organică este posibilă numai cu condiția respectului absolut pentru specificul sinelui, atât al sinelui celorlalte persoane cât și al sinelui personal. Acest respect pentru cultivarea unicității sinelui este cea mai valoroasă realizare a culturii umane și tocmai ea este în pericol astăzi.

Unicitatea sinelui nu contrazice în niciun fel principiul egalității. Teza că oamenii se nasc egali implică ideea că toți împărtășesc aceleași calități umane fundamentale, că împărtășesc soarta fundamentală a ființelor umane, că toți au același drept inalienabil la libertate și fericire. Mai mult, înseamnă că relația lor este una de solidaritate, nu una de dominare-supunere. Ce nu înseamnă conceptul egalității este că toți oamenii ar fi la fel. Un astfel de concept al egalității uniforme este derivat din rolul pe care individul îl joacă în activitățile sale economice de astăzi. În relația dintre omul care cumpără și cel care vinde, deosebirea concretă de personalitate este eliminată. În această situație un singur lucru contează, că unul are ceva de vândut și că celălalt are bani să-l cumpere. În viața economică, un om nu este diferit de altul; dar ca persoane reale sunt diferiți, iar cultivarea unicității lor este esența individualității.

Libertatea pozitivă implică de asemenea principiul că nu există vreo putere superioară acestui sine individual unic, că

omul este centrul și scopul vieții sale; că dezvoltarea și realizarea individualității omului sunt scopuri care nu pot fi niciodată subordonate altora despre care se pretinde că ar avea o mai mare demnitate. Această interpretare poate stârni obiecții. Nu postulează oare egotismul neînfrânat? Nu înseamnă negarea ideii de sacrificiu pentru un ideal? N-ar conduce adoptarea acestei idei la anarhie? Întrebărilor acestora le-am răspuns deja, în parte explicit, în parte implicit, în cursul analizei noastre de mai înainte. Totuși sunt prea importante ca să nu facem încă o încercare de a clarifica răspunsurile și de a evita înțelegerea lor greșită.

Spunând că omul nu trebuie să fie supusul niciunei forțe mai presus de el nu negăm demnitatea idealurilor. Dimpotrivă, venim cu cea mai puternică afirmare a idealurilor. Dar că ne obligăm la o analiză critică a ceea ce este un ideal. În general oricine este capabil, astăzi, să spună că un ideal este un scop a cărui înfăptuire nu presupune un câștig material, orice lucru pentru care o persoană este gata să-și sacrifice scopurile egoiste. Aceasta este o concepție pur psihologică — și, prin urmare, relativistă — a idealului. Din acest punct de vedere subiectiv, un fascist, care este animat de dorința de a se supune unei puteri superioare și, în același timp, de a domina alți oameni, are un ideal în aceeași măsură cu omul care luptă pentru egalitatea umană și pentru libertate. Dacă pornim de aici, problema idealurilor nu poate fi niciodată rezolvată.

Trebuie să recunoaștem deosebirea dintre idealurile autentice și cele iluzorii, o deosebire la fel de importantă ca aceea dintre adevărat și fals. Toate idealurile autentice au un lucru în comun: exprimă dorința de ceva care nu este încă realizat, dar care este dezirabil pentru scopurile dezvoltării și fericirii individului[144]. S-ar putea să nu știm întotdeauna ce servește acestui scop, s-ar putea să nu fim de acord cu funcția

idealului acestuia sau a celuilalt din punctul de vedere al dezvoltării umane, dar acesta nu este un motiv pentru relativizarea care spune că nu putem ști ce favorizează viața sau ce o împiedică. Nu suntem întotdeauna siguri care mâncare e sănătoasă și care nu, totuși nu conchidem că nu avem absolut nicio metodă de a recunoaște otrava. În același fel putem ști, dacă vrem să știm, ce este otrăvitor pentru viața psihică. Știm că sărăcia, intimidarea, izolarea sunt îndreptate *împotriva* vieții; că tot ce servește libertatea și promovează curajul și forța de a fi tu însuți este *pentru* viață. Ce este bun sau rău pentru om nu este o întrebare metafizică, ci una empirică, la care se poate răspunde pe baza analizei naturii omului și a efectului pe care anumite condiții îl au asupra lui.

Dar cum rămâne cu „idealurile“ de tipul celor ale fasciștilor, care sunt în mod cert îndreptate împotriva vieții? Cum am putea înțelege faptul că oamenii urmăresc aceste false idealuri cu aceeași ardoare ca a indivizilor care urmăresc idealuri adevărate? Răspunsul la această întrebare e oferit de câteva considerații psihologice. Fenomenul masochismului ne arată că oamenii pot fi atrași spre trăirea suferinței sau supunerii. Nu încape îndoială că suferința, supunerea sau suicidul sunt antiteza scopurilor pozitive ale trăirii. Totuși aceste scopuri pot fi receptate subiectiv ca satisfăcătoare și atrăgătoare. Această atracție spre ceea ce este dăunător în viață e fenomenul care, mai mult ca oricare altul, merită numele de perversiune patologică. Mulți psihologi au presupus că experiența plăcerii și evitarea suferinței este singurul principiu legitim care călăuzește acțiunile umane; dar psihologia dinamică arată că experiența subiectivă a plăcerii nu este un criteriu suficient pentru valoarea unui anumit comportament în termeni de fericire umană. Analiza fenomenului masochist este un exemplu. Această analiză arată că senzația de plăcere poate fi

rezultatul unei perversiuni patologice și dovedește tot atât de puține despre semnificația obiectivă a experienței cât o face și gustul dulce al otrăvii cu privire la efectul ei pentru organism[145]. Am ajuns astfel să definim un ideal autentic ca fiind scopul care favorizează dezvoltarea, libertatea și fericirea sinelui și idealurile fictive (sau iluzorii) ca fiind acele scopuri compulsive și iraționale care, din punct de vedere subiectiv, reprezintă experiențe atrăgătoare (ca înclinația spre supunere), dar care de fapt sunt dăunătoare vieții. Odată ce acceptăm această definiție, rezultă de la sine că un ideal autentic nu este vreo forță superioară ascunsă pentru individ, ci expresia articulată a deplinei afirmări a sinelui. Orice ideal care se opune acestei afirmări dovedește, tocmai prin aceasta, că nu este un ideal, ci un țel patologic.

De aici ajungem la o altă chestiune, cea a sacrificiului. Definiția pe care am dat-o noi libertății, ca nesupunere față de vreo altă putere *superioară*, exclude sacrificiile, inclusiv sacrificarea vieții personale?

Aceasta este o întrebare mai cu seamă importantă în zilele noastre, când fascismul proclamă sacrificiul de sine cea mai înaltă virtute și impresionează multă lume cu caracterul său idealist. Răspunsul la această întrebare reiese, în mod logic, din ceea ce am spus până aici. Există două tipuri cu totul diferite de sacrificiu. Unul este faptul tragic al vieții că necesitățile sinelui nostru fizic și scopurile sinelui nostru psihic pot fi în conflict; că într-adevăr s-ar putea să fim obligați să ne sacrificăm sinele fizic pentru a ne afirma integritatea sinelui nostru spiritual. Acest sacrificiu n-o să-și piardă niciodată tragismul. Moartea nu este niciodată dulce, nici dacă este suferită pentru cel mai înalt ideal. Rămâne nespus de amară și, cu toate acestea, poate fi suprema afirmare a individualității noastre. Un astfel de sacrificiu este fundamental diferit de „sacrificiul“ pe care-l

propovăduiește fascismul. Din perspectiva fascismului, sacrificiul nu este prețul suprem pe care omul s-ar putea să-l plătească pentru a-și afirma sinele, ci este scop în sine. Sacrificiul masochist vede împlinirea vieții în însăși negarea ei, în anihilarea sinelui. Este numai expresia supremă a ceea ce urmărește fascismul în toate ramificațiile sale — anihilarea sinelui individual și completa lui supunere la o putere superioară. Este pervertirea adevăratului sacrificiu, la fel cum sinuciderea este suprema pervertire a vieții. Adevăratul sacrificiu presupune o dorință fără compromisuri pentru integritate spirituală. Sacrificiul celor care au pierdut-o nu face decât să mascheze falimentul lor moral.

O ultimă obiecție mai trebuie parată: dacă indivizilor le este îngăduit să acționeze liber în sensul spontaneității, dacă nu recunosc nicio altă autoritate mai înaltă decât ei înșiși, nu va fi anarhia inevitabilul rezultat? În măsura în care *cuvântul* anarhie desemnează egotismul impasibil și distructivitatea, factorul hotărâtor depinde de cum este înțeleasă natura umană. Nu pot decât să fac referire la ceea ce s-a subliniat în capitolul despre mecanismele de evadare: că omul nu este nici bun, nici rău; că viața are o tendință inerentă de a crește, de a se extinde, de a-și exprima potențialitățile; dacă viața este înăbușită, dacă individul este izolat și copleșit de îndoială sau de un sentiment de singurătate și neputință, atunci este împins spre distructivitate și spre dorința de putere sau de supunere. Dacă libertatea umană este stabilită ca *libertate să*, dacă omul își poate realiza sinele pe deplin și fără compromisuri, cauza fundamentală a tendințelor lui asociale va fi dispărut și numai un individ bolnav și anormal va fi periculos. Libertatea aceasta n-a fost niciodată realizată în istoria omenirii, totuși a fost un ideal de care omenirea a rămas agățată chiar dacă a fost exprimat adesea în forme absconse și iraționale. Nu este de

mirare că istoria arată atât de multă cruzime și distructivitate. Dacă putem fi surprinși de ceva — și încurajați —, aceasta mi se pare a fi faptul că rasa umană, în pofida a tot ce li s-a întâmplat oamenilor, a păstrat — și chiar a dezvoltat — calități ca demnitatea, curajul, buna-cuviință și bunătatea, pe care le găsim pretutindeni în istorie și la nenumărați indivizi de astăzi.

Dacă prin anarhie se înțelege că individul nu recunoaște niciun fel de autoritate, răspunsul se află în ceea ce s-a spus despre deosebirea dintre autoritatea rațională și cea irațională. Autoritatea rațională — ca și idealul autentic — reprezintă aspirațiile de dezvoltare și expansiune ale individului. Prin urmare, în principiu nu este niciodată în conflict cu individul și cu scopurile lui autentice, nu patologice.

Ideea principală a acestei cărți a fost că libertatea are un dublu înțeles pentru omul modern: că el s-a eliberat de autoritățile tradiționale și a devenit un „individ“, dar în același timp a devenit izolat, neputincios și un instrument al scopurilor exterioare lui însuși, alienat de el însuși și de ceilalți; mai mult, această stare îi subminează eul, îl slăbește și îl înfricoșează, făcându-l gata de a se supune la noi tipuri de robie. Libertatea pozitivă, pe de altă parte, este realizarea deplină a potențialităților individului, deopotrivă cu capacitatea lui de a trăi activ și spontan. Libertatea a atins un punct critic în care, mânată de logica propriului dinamism, amenință să se preschimbe în exact opusul ei. Viitorul democrației depinde de realizarea individualismului care a constituit scopul ideologic al gândirii moderne încă din epoca Renașterii. Criza culturală și politică din zilele noastre nu se datorează faptului că există prea mult individualism, ci faptului că individualismul, mai exact ceea ce credem noi că este individualismul, a devenit o cochilie goală. Victoria libertății este posibilă numai dacă democrația se dezvoltă înspre o societate în care individul,

realizarea sinelui și fericirea lui reprezintă intenția și scopul civilizării, în care viața nu are nevoie de vreo justificare sau de altceva pentru succes și în care individul nu este subordonat sau manipulat de nicio putere din afara lui, fie aceasta statul sau mașinăria economică; în sfârșit, vorbim despre o societate în care conștiința morală și idealurile nu sunt doar interiorizarea unor cerințe exterioare, ci sunt cu adevărat *ale sale* și exprimă scopurile care rezultă din această specificitate a sinelui său. Aceste scopuri nu au putut fi pe deplin realizate în nicio perioadă anterioară istoriei moderne; au fost obligate să rămână în mare măsură năzuințe ideologice, pentru că lipsea baza materială pentru dezvoltarea individualismului autentic. Capitalismul a creat această premisă. Problema producției s-a rezolvat — cel puțin, în principiu — și acum putem imagina un viitor al abundenței, în care lupta pentru privilegiile economice nu mai este impusă de insuficiența economică. Problema cu care ne confruntăm astăzi este aceea a organizării forțelor sociale și economice, astfel încât omul — ca membru al societății organizate — să poată deveni stăpânul acestor forțe și să înceteze să mai fie sclavul lor.

Am subliniat aspectul psihologic al libertății, dar am încercat de asemenea să arăt că problema psihologică nu poate fi separată de baza materială a existenței umane, de structura economică, socială și politică a societății. Reiese din această premisă că realizarea libertății pozitive și a individualismului este, de asemenea, legată de schimbările economice și sociale care vor permite individului să devină liber în termenii realizării sinelui său. Intenția acestei cărți nu este aceea de a aborda problemele economice rezultate din premisa aceasta sau de a schița planuri economice pentru viitor. Însă mi-ar plăcea să nu rămână nicio îndoială privind direcția în care credem noi că se află soluția.

În primul rând, trebuie să spunem următorul lucru: nu ne putem permite să pierdem vreuna dintre realizările fundamentale ale democrației moderne — nici pe aceea fundamentală a guvernării reprezentative, adică o guvernare aleasă de popor și responsabilă pentru popor, nici vreunul dintre drepturile pe care le garantează Constituția fiecărui cetățean. Nici nu putem compromite noul principiu democratic că nimeni nu va fi lăsat să moară de foame, că societatea este responsabilă pentru toți membrii ei, că nimeni nu va fi terorizat ca să se supună și că nimeni nu-și va pierde demnitatea umană din frica de a nu rămâne șomer sau a nu suferi de foame. Aceste realizări fundamentale nu trebuie numai conservate, ci trebuie consolidate și extinse.

În ciuda faptului că democrația a impus deja aceste lucruri — chiar dacă nu complet — tot nu este de ajuns. Progresul democratic stă în îmbunătățirea libertății actuale, a inițiativei și a spontaneității individului, nu numai în plan personal și spiritual, ci mai cu seamă în activitatea fundamentală a existenței fiecărui om: în munca lui.

Care sunt condițiile generale pentru aceasta? Caracterul irațional și neplanificat la societății trebuie înlocuit cu o economie planificată care să reprezinte efortul planificat și concertat al societății ca atare.

Societatea trebuie să stăpânească problema socială la fel de rațional cum a stăpânit natura. O condiție pentru aceasta este eliminarea conducerii secrete a celor care, deși puțini la număr, exercită o mare influență economică fără nicio responsabilitate față de cei a căror soartă depinde de deciziile lor. Am putea să numim această nouă ordine socialism democratic, dar nu denumirea contează; tot ce contează este să stabilim un sistem economic rațional, care să servească scopurilor oamenilor. Astăzi, vasta majoritate a poporului nu numai că nu deține

niciun control asupra întregului sistem economic, dar oamenii au slabe șanse să dezvolte o inițiativă și o spontaneitate autentice în munca specifică pe care o fac. Ei sunt „angajați“ și de la ei nu se așteaptă nimic altceva decât să facă ce li se spune. Numai într-o economie planificată, în care întreaga națiune a ajuns să stăpânească rațional forțele economice și sociale, individul poate împărtăși responsabilitatea și poate folosi creativ inteligența lui în munca sa. Tot ce contează este ca oportunitatea pentru activitatea autentică să-i fie redată individului; ca obiectivele societății și ale lui să devină identice, nu ideologic, ci în realitate; și ca omul să-și consacre eforturile și rațiunea în mod activ muncii pe care o îndeplinește, o muncă pentru care să se simtă responsabil, pentru că are semnificație și scop, în termenii scopurilor lui omenești. Trebuie să înlocuim manipularea oamenilor cu o cooperare activă și inteligentă și să extindem principiul guvernării poporului de către popor și pentru popor de la politica formală la sfera economică.

La întrebarea dacă un sistem economic și politic încurajează libertatea umană nu se poate răspunde numai în termeni politici și economici. Singurul criteriu pentru realizarea libertății este dacă individul participă sau nu în mod activ la determinarea vieții sale și a societății, și aceasta nu numai prin actul formal de a vota, ci prin activitatea sa zilnică și în relația sa cu ceilalți. Democrația politică modernă, dacă se limitează numai la sfera politică, nu poate contracara îndeajuns rezultatul insignifianței economice a individului obișnuit. Dar nici conceptele pur economice, ca socializarea mijloacelor de producție, nu sunt de ajuns. Nu mă refer aici la utilizarea amăgitoare a cuvântului *socialism*, așa cum a fost el aplicat — din motive de eficacitate tactică — în național-socialism. Mă gândesc la Rusia, unde *socialismul* a devenit un cuvânt amăgitor; căci, deși socializarea mijloacelor de producție a avut

loc, în realitate o puternică birocrație manipulează vasta masă a populației; aceasta în mod inevitabil împiedică dezvoltarea libertății și a individualismului, chiar dacă guvernarea economică poate fi eficientă și în interesul economic al majorității poporului.

Niciodată n-au fost mai impropriu folosite cuvintele pentru a ascunde adevărul decât în zilele noastre. Trădarea aliaților se numește destindere, agresiunea militară este camuflată ca apărare împotriva atacului, cucerirea micilor națiuni trece sub numele de pact de prietenie, iar reprimarea brutală a întregii populații este comisă în numele național-socialismului. Cuvintele *democrație*, *libertate* și *individualism* au devenit, și ele, ținte ale aceluiași abuz. Există o singură cale de a defini adevăratul înțeles al deosebirii dintre democrație și fascism. Democrația este un sistem care creează condițiile economice, politice și culturale pentru dezvoltarea deplină a individului. Fascismul este un sistem care, indiferent sub ce nume, face individul subordonat scopurilor exterioare și slăbește dezvoltarea individualității autentice.

Evident, una dintre cele mai mari dificultăți în stabilirea condițiilor pentru realizarea democrației stă în contradicția dintre o economie planificată și cooperarea activă din partea fiecărui individ. O economie planificată, în cazul oricărui mare sistem industrial, cere multă centralizare și, în consecință, o birocrație care să administreze acest angrenaj centralizat. Pe de altă parte, controlul activ și cooperarea din partea fiecărui individ și a celor mai mici unități ale întregului sistem impun multă descentralizare. Dacă planificarea „de sus“ nu este împletită cu participarea activă „de jos“, dacă fluxul vieții sociale nu este continuu orientat de jos în sus, o economie planificată va conduce la o nouă manipulare a poporului. Rezolvarea acestei probleme a combinării centralizării cu

descentralizarea este una dintre sarcinile majore ale societății. Fără îndoială, nu este mai insolubilă decât problemele tehnice pe care le-am rezolvat deja și care ne-au adus aproape o completă dominație asupra naturii. Însă va fi rezolvată numai dacă recunoaștem clar necesitatea de a proceda astfel și dacă avem încredere în oameni, în capacitatea de a avea grijă de interesele lor reale ca ființe umane.

Într-un fel, suntem din nou confruntați cu problema inițiativei individuale. Inițiativa individuală a fost unul dintre principalii stimuli atât ai sistemului economic, cât și ai dezvoltării din capitalismul liberal. Însă există două amendamente: capitalismul a dezvoltat numai anumite calități ale omului, voința și raționalitatea sa, altminteri lăsându-l subordonat scopurilor economice. A fost un principiu care a funcționat cel mai bine într-o fază puternic individualizată și competitivă a capitalismului, în care era loc pentru nenumărate unități economice independente. Astăzi, spațiul acesta s-a îngustat mult. Numai un mic număr de oameni își pot exercita inițiativa individuală. Dacă am vrea să punem în practică acest principiu astăzi și să-l lărgim, astfel încât întreaga personalitate să devină liberă, ar fi posibil numai pe baza efortului rațional și concertat al societății ca întreg și printr-o mare descentralizare, care să garanteze cooperarea reală, autentică și activă și controlul din partea celor mai mici unități ale sistemului.

Numai dacă omul va stăpâni societatea și va subordona angrenajul economic scopurilor fericirii umane, și numai dacă va participa activ la procesul social, va putea să învingă ceea ce îl duce acum la disperare — singurătatea lui și sentimentul de neputință. Astăzi, omul nu mai suferă așa de mult de sărăcie pe cât suferă din cauza faptului că a devenit o rotiță într-o uriașă mașinărie, un automat, că viața lui a devenit goală și și-a pierdut sensul. Victoria asupra tuturor tipurilor de sisteme

autoritare va fi posibilă numai dacă democrația nu se retrage, ci trece în ofensivă și se apucă să realizeze ceea ce a fost ținta sa în mințile celor care au luptat pentru libertate de-a lungul ultimelor secole. Va triumfa asupra forțelor nihilismului, numai dacă poate insufla oamenilor cea mai puternică credință de care este capabilă mintea umană: credința în viață și în adevăr, și în libertate ca realizare activă și spontană a sinelui individual.

---

[141] Potrivit unei comunicări a cercetătoarei Anna Hartoch (dintr-o lucrare viitoare despre studiile efectuate pe copiii de la Sarah Lawrence Nursery School, scrisă împreună cu M. Gay și L.B. Murphy), testele Rorschach pe copiii cu vârste între trei și cinci ani au arătat că încercarea de păstrare a spontaneității dă naștere unui conflict major între copii și adulții autoritari.

[142] Ca exemplu grăitor de comercializare a atitudinii prietenoase ar trebui să citez articolul din revista *Fortune* despre „Restaurantele Howard Johnson“ (*Fortune*, septembrie, 1940, p. 96). Johnson angajează o echipă de „clienți“ care merg din restaurant în restaurant pentru a observa lipsurile. „De vreme ce totul este gătit în bucătăria proprie, după rețete standard și măsurători stabilite de administrația centrală, inspectorul știe cât de mare ar trebui să fie porția lui de friptură și ce gust ar trebui să aibă legumele. De asemenea, știe cât timp ar trebui să treacă până să-i fie servită mâncarea și cunoaște exact gradul de prietenie care ar trebui să-i fie arătat de amfitrion și de chelneriță.“

[143] Cf. Robert Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton University Press, Princeton, 1939. Pentru aspectele filosofice, cf. M. Horkheimer, *Zumt Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie,* Zeitschrift für Sozialforschung, vol. 3, 1934, Alcan, Paris.

[144] Cf. Max Otto, *The Human Enterprise*, T.S. Croft, New York, 1940. Capitolele IV și V.

[145] Chestiunea discutată aici conduce la o observație de mare importanță pe care aș vrea cel puțin s-o menționez: că problemele de etică pot fi clarificate de psihologia dinamică. Psihologii vor fi de ajutor în acest sens când vor putea vedea relevanța problemelor morale pentru înțelegerea personalității. Orice psihologie, inclusiv a lui Freud, care tratează astfel de probleme după principiul plăcerii, nu va reuși să

înțeleagă un sector important al personalității și-l va abandona doctrinelor dogmatice și neempirice ale moralității. Analizele iubirii de sine, ale sacrificiului masochist și ale idealurilor, cum sunt ele oferite în această carte, furnizează lămuriri pentru acest sector al psihologiei și al eticii care îndreptățesc o dezvoltare viitoare.

APENDICE
CARACTERUL ȘI PROCESUL SOCIAL

Pe parcursul cărții de față am tratat interdependența factorilor socioeconomici, psihologici și ideologici, analizând anumite perioade istorice, precum epoca Reformei și perioada contemporană. Pentru acei cititori care sunt interesați de problemele teoretice implicate într-o astfel de analiză, o să încerc în acest apendice să prezint pe scurt baza teoretică generală pe care s-a întemeiat analiza mea concretă.

Studiind reacțiile psihologice ale unui grup social, ne ocupăm de structura de caracter a membrilor grupului, adică a persoanelor individuale; totuși suntem interesați nu de particularitățile prin care aceste persoane se deosebesc unele de altele, ci de acea parte a structurii lor de caracter care este comună majorității membrilor grupului. Putem numi acest caracter *caracterul social*. Caracterul social este inevitabil mai puțin specific decât caracterul individual. Descriindu-l pe cel din urmă, ne ocupăm de suma trăsăturilor care, în configurația lor particulară, alcătuiesc structura de caracter a unui individ sau a altuia. Caracterul social cuprinde numai o selecție de trăsături, *nucleul esențial al structurii de caracter a celor mai mulți membri ai unui grup, care s-a dezvoltat ca rezultat al experiențelor de bază și al modului de viață comun acelui grup*. Cu toate că vor exista întotdeauna indivizi „devianți“, cu o structură de caracter cu totul diferită, pentru cei mai mulți membri ai grupului structura de caracter este o variație a

acestui nucleu, determinată de factorii accidentali ai nașterii și ai experienței de viață care diferă de la un individ la altul. Dacă vrem să înțelegem un individ cât mai complet, aceste elemente distinctive sunt de cea mai mare importanță. Însă, dacă vrem să înțelegem cum este canalizată energia umană și cum funcționează ca forță productivă într-o ordine socială dată, atunci vom acorda atenție în principal caracterului social.

Conceptul de „caracter social“ este un concept-cheie pentru înțelegerea procesului social. Caracterul, în sensul dinamic al psihologiei analitice, este forma specifică în care energia umană este modelată prin adaptarea dinamică a nevoilor umane la modul particular de existență al unei societăți date. Caracterul, la rândul lui, determină gândirea, simțirea și acțiunea indivizilor. Ca să vedem cum anume, e oarecum dificil în ceea ce privește gândurile noastre, de vreme ce cu toții tindem să împărtășim credința convențională că gândirea este un act exclusiv intelectual și independent de structura psihologică a personalității. Însă lucrurile nu stau așa, ci, într-o măsură mai mare sau mai mică, gândurile noastre vizează mai degrabă problemele etice, filosofice, politice, psihologice sau sociale, decât manipularea empirică a obiectelor concrete. Astfel de gânduri, lăsând la o parte elementele logice pure care sunt implicate în actul gândirii, sunt în mare măsură determinate de structura de personalitate a persoanei care gândește. Acest lucru este valabil atât pentru ansamblul unei doctrine sau a unui sistem teoretic, cât și pentru un singur concept, ca dragostea, dreptatea, egalitatea, sacrificiul. Fiecare concept de acest fel și fiecare doctrină au o matrice emoțională, iar această matrice este fondată pe structura de caracter a individului.

Am oferit multe exemple în această privință, în cartea noastră. Referitor la doctrine, am încercat să arătăm originile

afective ale protestantismului timpuriu și ale autoritarismului modern. Referitor la conceptele separate, am arătat că pentru caracterul sado-masochist, de exemplu, dragostea înseamnă dependență simbiotică, nu afirmare reciprocă și nici unire pe baza egalității; sacrificiul înseamnă subordonarea supremă a sinelui individual față de ceva superior, nu afirmarea sinelui mental și moral al cuiva; diferența înseamnă diferența de putere, nu realizarea individualității pe baza egalității; dreptatea înseamnă că toată lumea ar trebui să primească ce merită, nu că individul are o prerogativă absolută în realizarea drepturilor inerente și inalienabile; curajul este zelul de a se supune și de a îndura suferința, nu cea mai înaltă afirmare a individualității împotriva puterii. Cu toate că doi oameni cu personalitate diferită când vorbesc despre dragoste, de pildă, folosesc același cuvânt, înțelesul cuvântului pentru fiecare este cu totul diferit, potrivit structurii lor de caracter. Într-adevăr, mare parte din confuzia intelectuală ar putea fi evitată prin analiza psihologică corectă a înțelesului acestor concepte, de vreme ce orice încercare de clasificare exclusiv logică este sortită inevitabil eșecului.

Faptul că ideile au o matrice emoțională este de cea mai mare importanță, pentru că aceasta este cheia înțelegerii spiritului unei culturi. Societăți diferite sau diferitele clase dintr-o cultură au un caracter specific și pe baza acestuia se dezvoltă și devin puternice diversele idei. Astfel, de exemplu, ideile de muncă și de succes ca principalele scopuri ale vieții au putut să devină puternice și atrăgătoare pentru omul modern pe baza singurătății și a nesiguranței sale; dar propaganda pentru ideea de efort neîncetat și de luptă pentru succes adresată indienilor din pueblo sau țăranilor mexicani n-ar avea absolut niciun impact. Acești oameni cu o structură de caracter de cu totul alt tip ar înțelege cu greu despre ce vorbește o

persoană care ar propovădui astfel de scopuri, chiar dacă ar înțelege limba în care ar vorbi. În același fel, Hitler și acea parte a populației germane care avea aceeași structură de caracter au simțit cu adevărat că oricine credea că războaiele pot fi abolite era fie complet nebun, fie un mincinos sadea. În temeiul caracterului lor social, pentru ei viața fără suferință și dezastru era la fel de greu de înțeles precum erau și idei ca libertatea și egalitatea.

Ideile sunt adesea acceptate conștient de anumite grupuri care, din cauza particularităților caracterului lor social, nu sunt cu adevărat impresionate de ele; astfel de idei rămân un depozit de convingeri conștiente, dar oamenii nu reușesc să acționeze potrivit lor la momentul oportun. Un exemplu în această privință îl găsim în mișcarea muncitorească din Germania la momentul victoriei nazismului. Vasta majoritate a muncitorilor germani, înainte de venirea lui Hitler la putere, a votat pentru partidele socialist sau comunist și a crezut în ideile acelor partide; adică *răspândirea* acestor idei în clasa muncitoare era extrem de largă. *Influența* acestor idei, totuși, nu a fost proporțională cu răspândirea lor. Atacul violent al nazismului nu a întâmpinat o opoziție politică din partea unei majorități gata să lupte pentru ideile sale. Mulți dintre susținătorii partidelor de stânga, deși au crezut în programele partidelor câtă vreme partidele au avut autoritate, au fost gata să renunțe când a sosit momentul de cumpănă. O analiză atentă a structurii de caracter a muncitorilor germani poate scoate la iveală un motiv pentru acest fenomen — cu siguranță, nu singurul. Un mare număr de muncitori erau de un tip de personalitate care avea multe dintre trăsăturile a ceea ce am descris ca fiind caracterul autoritarist. Aveau un respect profund pentru autoritatea consacrată și o doreau. Accentul pus de socialism pe independența individuală în defavoarea

autorității, pe solidaritate în defavoarea izolării individualiste, nu era ceea ce își doreau cu adevărat, pe baza structurii lor de caracter, mulți dintre acești muncitori. O greșeală a liderilor radicali a fost să evalueze forța partidelor lor numai după gradul de răspândire pe care îl aveau ideile lor și să nu ia în seamă lipsa lor de influență reală.

În contrast cu această situație, analiza pe care am făcut-o noi doctrinelor protestante și calviniste a arătat că ideile acestora au constituit niște forțe importante printre adepții noii religii, pentru că ele se foloseau de nevoile și de anxietățile prezente în structura de caracter a oamenilor cărora li se adresau. *Cu alte cuvinte, ideile pot deveni forțe importante, dar numai în măsura în care sunt răspunsuri la nevoi umane specifice majore într-un caracter social dat*.

Nu numai gândirea și simțirea sunt determinate de structura de caracter a omului, dar și acțiunile sale. Este meritul lui Freud de-a fi demonstrat aceasta, deși cadrul teoretic de referință pe care l-a folosit este incorect. Determinarea activității unei persoane de către tendințele dominante ale structurii sale de caracter este evidentă în cazul nevroticilor. Este ușor de înțeles de ce compulsia de a număra ferestrele caselor și numărul pietrelor din pavaj este o activitate izvorâtă din anumite pulsiuni ale caracterului compulsiv. Însă acțiunile unei persoane normale par a fi determinate numai de considerente raționale și de necesități reale. Cu toate acestea, cu noile instrumente de observație pe care ni le oferă psihanaliza, putem recunoaște că așa-zisul comportament rațional este în mare măsură determinat de structura de caracter. Când am discutat despre semnificația muncii pentru omul modern am analizat un exemplu în sprijinul acestei idei. Am văzut că dorința intensă pentru activitate neîncetată izvora din singurătate și anxietate. Compulsia de a munci diferă de

atitudinea față de muncă din alte culturi, unde oamenii muncesc atât cât este necesar, dar nu sunt impulsionați suplimentar de forțe din structura lor de caracter. De vreme ce toate persoanele normale de astăzi au același impuls spre muncă și, mai mult, de vreme ce această intensitate a muncii este necesară dacă vor să trăiască, este ușor să pierzi din vedere componenta irațională din această trăsătură.

Trebuie să ne întrebăm, acum, ce funcție are caracterul pentru individ și societate. În ceea ce-l privește pe individ, răspunsul nu e dificil. Când caracterul individului este mai mult sau mai puțin conform cu caracterul social, pulsiunile dominante din personalitatea lui îl conduc să facă ceea ce e necesar și dezirabil în condițiile sociale specifice ale culturii sale. Astfel, de pildă, dacă are o pulsiune intensă către a face economii și o aversiune în a cheltui bani pe orice extravaganță, această pulsiune îi va fi de mare folos — presupunând că este un mic negustor care are nevoie să fie econom și cumpătat dacă vrea să supraviețuiască. În afară de această funcție economică, trăsăturile de caracter au și una pur psihologică, nu mai puțin importantă. Persoana a cărei dorință de economisire izvorăște din personalitatea sa câștigă de asemenea o satisfacție psihologică profundă din faptul că este capabilă să acționeze în această direcție; adică, nu doar că beneficiază practic, atunci când economisește, dar se simte și satisfăcută psihologic. Ne putem convinge ușor de acest lucru, dacă observăm, de exemplu, o femeie din stratul inferior al clasei mijlocii făcând cumpărături la piață și bucurându-se la fel de mult de doi bănuți economisiți precum se poate bucura o altă persoană, de un alt caracter, de o plăcere senzuală. Această satisfacție psihologică apare nu doar dacă o persoană acționează în concordanță cu cerințele izvorând din structura sa de caracter, dar și când citește sau ascultă idei care îi plac din același motiv.

Pentru caracterul autoritarist, o ideologie care descrie natura ca forța superioară căreia trebuie să i ne supunem sau un discurs care-și permite descrieri sadice ale unor incidente politice reprezintă o puternică atracție și actul lecturii sau al ascultării îi dă o satisfacție psihologică. Pentru a rezuma: funcția subiectivă a caracterului pentru individul normal este *să-l conducă să acționeze potrivit cu ce este necesar pentru el dintr-un punct de vedere practic și, de asemenea, să-i dea la nivel psihologic o satisfacție în activitatea lui*.

Dacă ne uităm la caracterul social din punctul de vedere al funcției sale în procesul social, trebuie să începem cu afirmația făcută în privința funcției sale pentru individ: că, adaptându-se la condițiile sociale, omul dezvoltă acele trăsături care îl fac să-și *dorească* să acționeze așa cum *trebuie* să acționeze. Când caracterul majorității oamenilor dintr-o societate dată — respectiv caracterul social — este astfel adaptat la sarcinile obiective pe care individul trebuie să le îndeplinească în societate, energiile oamenilor sunt prelucrate astfel încât ei sunt transformați în forțele productive indispensabile pentru funcționarea acelei societăți. Să ne mai referim o dată la exemplul muncii. Sistemul nostru industrial modern cere ca mare parte din energia noastră să fie canalizată în direcția muncii. Dacă oamenii ar munci numai din necesități externe, s-ar isca un conflict între ce ar trebui să facă și ce le-ar plăcea să facă, în urma căruia eficiența lor ar scădea. Totuși, prin adaptarea dinamică a caracterului lor la cerințele sociale, energia umană, în loc de a genera conflict, capătă astfel de forme încât să devină un stimul de a acționa potrivit acelor necesități economice particulare. Astfel, omul modern, în loc să fie silit să muncească cum o face, este condus de o compulsie interioară spre muncă, pe care noi am încercat s-o analizăm în semnificația ei psihologică. Sau, în loc de a se supune

autorităților exterioare, el și-a construit o autoritate internă — conștiința morală și datoria — care îl controlează mult mai eficient decât ar fi putut s-o facă vreodată vreo autoritate exterioară. Cu alte cuvinte, *caracterul social interiorizează cerințele exterioare și, astfel, folosește energia umană pentru sarcinile unui sistem economic și social dat*.

După cum am văzut, odată ce unele nevoi s-au dezvoltat într-o structură de caracter, orice comportament în conformitate cu aceste nevoi este în egală măsură satisfăcător psihologic și practic din punct de vedere al succesului material. Câtă vreme o societate le oferă indivizilor aceste două satisfacții simultan, avem o situație în care forțele psihologice *cimentează* structura socială. Mai devreme sau mai târziu, totuși, apare un decalaj. Structura de caracter tradițională încă există, în vreme ce apar noi condiții economice pentru care trăsăturile de caracter tradiționale nu mai sunt de folos. Oamenii tind să acționeze potrivit structurii lor de caracter, dar acțiunile lor fie sunt adevărate handicapuri pentru atingerea scopurilor economice, fie nu mai sunt destule oportunități pentru ei ca să-și găsească poziția care să le permită să acționeze potrivit „naturii“ lor. Un exemplu în acest punct este structura de caracter a vechii clase mijlocii, în special în țările cu o stratificare de clasă rigidă, ca Germania. Virtuțile vechii clase mijlocii — austeritatea, cumpătarea, precauția, suspiciunea — și-au pierdut valoarea în îndeletnicirile moderne, în comparație cu noile virtuți precum inițiativa, promptitudinea în asumarea riscurilor, agresivitatea și așa mai departe. Chiar dacă aceste vechi virtuți încă mai prindeau bine — ca în cazul micului negustor —, aria posibilităților pentru astfel de îndeletniciri a fost atât de mult îngustată, încât numai o minoritate a fiilor celor din vechea clasă mijlocie s-au mai putut „folosi“ cu succes de trăsăturile lor de caracter în inițiativele lor economice. Cu

toate că prin educația lor își dezvoltaseră trăsături de caracter care odinioară erau adaptate la situația socială a clasei lor, dezvoltarea economică s-a petrecut mai rapid decât dezvoltarea caracterului lor. Acest decalaj între evoluția economică și cea psihologică a condus la situația în care nevoile psihice nu mai puteau fi satisfăcute prin activitățile economice obișnuite. Aceste nevoi existau, totuși, și au impus căutarea satisfacerii lor în alte direcții. Strădaniile egoiste mărginite la beneficii personale, care caracterizează stratul inferior al clasei mijlocii, s-au deplasat din planul individual la acela al întregii națiuni. De asemenea, impulsurile sadice, odinioară folosite în competițiile private, au fost în parte deplasate pe scena socială și politică și, în parte, intensificate de frustrare. Atunci, eliberate de orice factori restrictivi, și-au căutat satisfacere în acte de persecuție politică și în război. Astfel, contopite cu resentimentul cauzat de calitățile frustrante ale întregii situații, forțele psihologice, în loc să cimenteze ordinea socială existentă, au devenit dinamita folosită de grupurile care voiau să distrugă structura politică și economică tradițională a societății democratice.

Nu am vorbit de rolul pe care procesul educațional îl joacă în privința formării caracterului social, dar având în vedere că pentru mulți psihologi metodele educației din primii ani de copilărie și abordările didactice folosite cu copiii în creștere par să fie *cauza* dezvoltării caracterului, unele remarci pe acest subiect ar fi utile. În primul rând, ar trebui să ne întrebăm ce înțelegem prin educație. Deși educația poate fi definită în diverse moduri, dacă încercăm s-o privim din perspectiva procesului social obținem ceva de felul următor. Funcția socială a educației este de a pregăti individul pentru a funcționa în rolul ce urmează să-l joace mai târziu în societate; adică de a-i modela caracterul în asemenea mod încât să fie cât mai

aproape de caracterul social, ca dorințele lui să coincidă cu necesitățile rolului său social. Sistemul educațional din orice societate este determinat de această funcție; prin urmare, nu putem *explica* structura societății sau personalitatea membrilor ei prin procesul educațional; dar trebuie să explicăm sistemul educațional prin necesitățile rezultate din structura socială și economică a unei societăți date. Totuși metodele de educație sunt extrem de importante, în măsura în care ele sunt mecanismele prin care individul este turnat în tiparul dorit. Ele pot fi considerate mijloacele prin care cerințele sociale sunt transformate în calități personale. Deși tehnicile educaționale nu sunt cauza unui caracter social de un tip anume, ele constituie unul dintre mecanismele prin care este format caracterul. În acest sens, cunoașterea și înțelegerea metodelor educaționale este o parte importantă în analiza globală a funcționării unei societăți.

Același lucru este valabil și pentru un sector particular al întregului proces educațional: *familia*. Freud a arătat că experiențele timpurii ale copilului au o influență decisivă asupra formării structurii sale de caracter. Dacă este adevărat, mai putem atunci înțelege în ce fel copilul, care — cel puțin în cultura noastră — are puțin contact cu viața societății, este modelat de ea? Răspunsul nu este doar că părinții — în afară de unele variațiuni individuale — aplică modelele educaționale ale societății în care trăiesc, dar și acela că ei reprezintă, în personalitățile lor, caracterul social al societății sau clasei lor. Ei transmit copilului ceea ce am putea numi atmosfera psihologică sau spiritul unei societăți doar fiind așa cum sunt — și anume reprezentanți ai acestui spirit. *Familia poate fi astfel considerată agentul psihologic al societății*.

Dacă am arătat că, în general, caracterul social este format de modul de existență al societății respective, aș vrea să-i

reamintesc cititorului ce am spus în primul capitol referitor la adaptarea dinamică. Deși este adevărat că omul este modelat de necesitățile structurii economice și sociale a societății, el nu este maleabil la infinit. Nu numai că există anumite nevoi psihologice care cer imperios satisfacerea lor, dar există și unele însușiri psihologice inerente omului care se cer satisfăcute și care pot conduce la anumite reacții dacă sunt frustrate. Cea mai importantă pare să fie tendința de creștere, dezvoltare și realizare a potențialităților pe care omul și le-a perfecționat de-a lungul istoriei — de pildă, facultatea creativă și gândirea critică sau capacitatea de a avea experiențe emoționale și senzuale diferențiate. Odată ce acestea s-au dezvoltat în procesul evoluției, ele tind să fie exprimate. Această tendință poate fi reprimată și frustrată, dar reprimarea aceasta duce la reacții noi, mai ales de formare a impulsurilor distructive și simbiotice. De asemenea, se pare că însăși această tendință generală de creștere — care este echivalentul din psihologie al tendinței identice din biologie — duce la astfel de tendințe specifice, precum dorința de libertate și ura împotriva oprimării, de vreme ce libertatea este condiția fundamentală pentru orice creștere. Din nou, dorința de libertate poate fi reprimată, poate dispărea din conștiința individului, dar nici măcar atunci nu încetează să existe ca potențialitate și își indică existența prin ura conștientă sau inconștientă de care o astfel de reprimare este întotdeauna însoțită.

Avem, de asemenea, motive să presupunem că, așa cum am spus mai înainte, dorința de dreptate și adevăr este o însușire inerentă a naturii umane, cu toate că poate fi reprimată și pervertită, la fel ca dorința de libertate. Cu această ipoteză intrăm pe un teren periculos din punct de vedere teoretic. Ar fi mai ușor dacă am putea să ne întoarcem la concepțiile religioase și filosofice, care explică existența unor asemenea

tendințe prin credința că omul este creat după asemănarea lui Dumnezeu sau prin asumpția unei legi a naturii. Totuși nu ne putem susține argumentul cu asemenea explicații. Singura cale, după părerea noastră, de a justifica această dorință de dreptate și adevăr este prin analiza întregii istorii a omului, din punct de vedere social și individual. Descoperim astfel că pentru oricine este lipsit de putere, dreptatea și adevărul sunt cele mai importante arme în lupta pentru libertate și dezvoltare. Lăsând la o parte faptul că majoritatea oamenilor, de-a lungul istoriei, au trebuit să se apere împotriva unor grupuri mai puternice care puteau să-i asuprească și să-i exploateze, orice individ trece în copilărie printr-o perioadă caracterizată de neputință. După părerea noastră, în acest stadiu de neputință trăsături, ca simțul dreptății și al adevărului, se dezvoltă și devin potențialități comune omului ca atare. Ajungem așadar la ideea că, *deși dezvoltarea caracterului este modelată de condițiile de bază ale vieții și deși nu există o natură umană biologic invariabilă, natura umană are un dinamism propriu, care constituie un factor activ în evoluția procesului social*. Chiar dacă nu suntem încă în stare să afirmăm clar în termeni psihologici ce este, mai exact, natura acestui dinamism uman, trebuie să-i recunoaștem existența. Încercând să evităm conceptele eronate biologice și metafizice, nu trebuie să cădem în eroarea la fel de gravă a unui relativism sociologic, în care omul nu e altceva decât o marionetă manevrată de sforile circumstanțelor sociale. Drepturile inalienabile ale omului de libertate și de accedere la fericire sunt întemeiate pe calități umane inerente, pe strădania de a trăi, de a-și extinde și a-și exprima potențialitățile care s-au dezvoltat în el în procesul evoluției istorice.

În acest moment, putem enunța din nou cele mai importante deosebiri dintre abordarea psihologică urmată în această carte și aceea a lui Freud. Primul punct de divergență a

fost detaliat în primul capitol, așadar aici nu este nevoie decât să-l menționăm pe scurt. Noi considerăm că natura umană este esențialmente condiționată istoric, deși nu subapreciem semnificația factorilor biologici și nu credem că ar fi corect să punem problema în termeni de factori cultural *versus* biologici. În al doilea rând, principiul esențial al lui Freud este de a considera omul ca o entitate, ca un sistem închis, înzestrat de natură cu anumite pulsiuni condiționate fiziologic, și de a interpreta dezvoltarea caracterului său ca o reacție la satisfacerea și frustrarea acestor pulsiuni; în schimb, în opinia noastră, abordarea fundamentală a personalității umane pleacă de la înțelegerea relației omului cu lumea, cu ceilalți, cu natura și cu el însuși. Credem că un om este *în primul rând* o ființă socială și nu, cum presupune Freud, în primul rând autosuficient și abia în al doilea rând având nevoie de ceilalți pentru a-și satisface nevoile instinctuale. În acest sens, noi credem că psihologia individuală este, în mod fundamental, psihologie socială sau, folosind termenii lui Sullivan, o psihologie a relațiilor interpersonale; problema-cheie a psihologiei este aceea a tipului particular de relaționare a individului cu lumea, nu aceea a satisfacerii sau frustrării dorințelor instinctuale. Ce se întâmplă cu dorințele instinctuale ale omului este o chestiune care trebuie înțeleasă ca fiind doar o parte din problema globală a relației sale cu lumea, și nu ca *problema* personalității umane. Prin urmare, în abordarea noastră, nevoile și dorințele care gravitează în jurul relațiilor individului cu alții, precum dragostea, ura, tandrețea, simbioza, sunt fenomene psihologice fundamentale, în vreme ce pentru Freud ele erau doar produse secundare, rezultate din frustrarea sau satisfacerea nevoilor instinctuale.

Deosebirea dintre perspectiva biologică a lui Freud și perspectiva noastră socială are o însemnătate specială în

privința problemelor caracterologice. Freud — și pe baza descoperirilor sale, Abraham, Jones și alții — consideră că un copil percepe plăcerea de la nivelul așa-numitelor zone erogene (gură și anus) în legătură cu procesul hrănirii și al defecației; și că, fie prin supraexcitație, fie prin frustrare, fie datorită sensibilității constituțional intensificate, aceste zone erogene își conservă caracterul libidinal în următorii ani ai vieții, când, în cursul dezvoltării normale, zona genitală ar trebui să devină de primă importanță. Se presupune că această fixație la nivel pregenital conduce la sublimare și la formațiuni reacționale care devin parte a structurii de caracter. Astfel, de exemplu, o persoană poate avea un impuls de a strânge bani sau alte obiecte *pentru că* își sublimează dorința inconștientă de a-și reține scaunul. Sau o persoană s-ar putea aștepta să obțină totul de la o altă persoană, și nu ca rezultat al propriului efort, *pentru că* este stăpânită de o dorință inconștientă de a fi hrănită care s-a sublimat în dorința de a primi ajutor, cunoștințe și așa mai departe.

Observațiile lui Freud sunt de mare importanță, dar explicația pe care a dat-o este eronată. A văzut corect natura pasionată și irațională a acestor trăsături de caracter „orale“ și „anale“. De asemenea, a văzut că astfel de dorințe impregnează toate sferele personalității, viața sexuală, emoțională și intelectuală a omului, și că ele îi influențează toate activitățile. Dar a stabilit relația cauzală între zonele erogene și trăsăturile de caracter invers față de cum este de fapt. Dorința de a primi tot ce își dorește cineva să obțină — dragoste, protecție, cunoaștere, bunuri materiale — în mod pasiv, de la o sursă din exteriorul propriei persoane, se dezvoltă în caracterul copilului ca reacție la experiențele sale cu ceilalți. Dacă, prin aceste experiențe, sentimentul forței personale este slăbit de frică, dacă inițiativa și încrederea de sine îi sunt paralizate, dacă

ostilitatea i se dezvoltă și îi este reprimată, și dacă în același timp tatăl sau mama lui îi oferă afecțiune sau grijă cu condiția capitulării, o astfel de suită conduce la o atitudine în care a renunțat la stăpânirea activă și în care toate energiile lui sunt întoarse în direcția unei surse exterioare celei de la care va veni, în cele din urmă, îndeplinirea tuturor dorințelor. Această atitudine dobândește un caracter atât de pasionat, pentru că este singura cale prin care o persoană poate încerca să-și realizeze dorințele. Că adesea aceste persoane au vise sau fantasme despre cum sunt hrănite, îngrijite și așa mai departe, se datorează faptului că gura, mai mult decât oricare alt organ, se pretează la expresia acestei atitudini receptive. Dar senzația orală nu este cauza acestei atitudini; este exprimarea în limbajul trupului a unei atitudini față de lume.

Același lucru este valabil și pentru persoana „anală“, care pe baza experiențelor sale specifice, este mai retrasă față de ceilalți decât persoana „orală“, caută securitatea făcând din ea un sistem autarhic, autosuficient și simte dragostea sau oricare altă expresie afectivă ca o amenințare la securitatea lui. Este adevărat că, în multe cazuri, aceste atitudini se dezvoltă mai întâi în legătură cu hrănirea sau defecația, care în primii ani de viață sunt principalele activități ale copilului și, de asemenea, principala sferă în care dragostea sau oprimarea din partea părinților și simpatia sau sfidarea din partea copilului pot fi exprimate. Cu toate acestea, suprastimularea și frustrarea în legătură cu zonele erogene însele nu conduc la o fixație a acestor trăsături în caracterul unei persoane; cu toate că senzațiile plăcute sunt experimentate de copil ca având legătură cu hrănirea și defecația, aceste plăceri nu capătă importanță pentru dezvoltarea caracterului, decât dacă reprezintă — la nivel fizic — atitudini care sunt înrădăcinate în întreaga structură de caracter.

Pentru un copil mic, care are încredere în dragostea necondiționată a mamei lui, brusca întrerupere a hrănirii la sân nu va provoca nicio consecință caracterologică gravă; copilul care manifestă o lipsă de încredere în dragostea mamei lui poate căpăta trăsături „orale“, chiar dacă procesul hrănirii a decurs fără vreo perturbare deosebită. Fantasmele „orale“ sau „anale“ sau senzațiile fizice de mai târziu nu sunt importante din pricina plăcerii fizice pe care o implică sau a vreunei misterioase sublimări a acestei plăceri, ci din pricina tipului specific de relaționare față de lume care stă la baza lor și pe care ele o exprimă.

Numai din acest punct de vedere descoperirile caracterologice ale lui Freud pot fi rodnice pentru psihologia socială. Câtă vreme presupunem că, de pildă, caracterul anal, tipic pentru pătura inferioară a clasei mijlocii europene, este cauzat de anumite experiențe timpurii în legătură cu defecația, nu prea avem date care să ne permită să înțelegem de ce o clasă specifică a trebuit să aibă un caracter social anal. Totuși, dacă îl înțelegem ca pe o formă de relaționare cu ceilalți, cu rădăcini în structura de caracter și rezultată din experiențele cu lumea exterioară, avem o cheie pentru a înțelege de ce întregul mod de trai al părții inferioare a clasei mijlocii, limitarea sa, izolarea și ostilitatea a favorizat acest tip de structură de caracter[146].

Al treilea punct de divergență important este îndeaproape legat de cele de dinainte. Freud, pe baza perspectivei sale axate pe instincte și, de asemenea, dintr-o profundă convingere legată de esența rea a naturii umane, este înclinat să interpreteze toate motivele „idealurilor“ omului ca rezultat a ceva „abject“; un exemplu elocvent este explicația pe care o dă simțului dreptății ca rezultat al invidiei originare a copilului pentru oricine are mai mult decât el. După cum am spus și mai înainte, credem că idealuri, ca adevărul, dreptatea, libertatea, deși sunt

adesea doar simple expresii sau raționalizări, pot fi aspirații autentice și orice analiză care nu tratează aceste aspirații ca factori dinamici este eronată. Aceste idealuri nu au un caracter metafizic, ci se trag din condițiile de viață umane și pot fi analizate ca atare. Teama de a nu cădea pradă unor concepte metafizice sau idealiste n-ar trebui să stea în calea unei astfel de analize. Este sarcina psihologiei ca știință empirică să studieze motivațiile provenite din urmarea unor idealuri, ca și problemele morale în legătură cu ele, ceea ce ne va ajuta să ne eliberăm gândirea de elementele neempirice și metafizice care au eclipsat problemele din cauza abordărilor lor tradiționale.

În sfârșit, ar trebui menționat un alt punct de divergență. Acesta privește deosebirea dintre fenomenele psihologice ale lipsurilor și acelea ale abundenței. Nivelul primar de existență umană este acela al lipsurilor. Există nevoi imperioase care *trebuie* să fie satisfăcute mai înainte de orice. Numai când omului i-au mai rămas timp și energie, după satisfacerea trebuințelor primare, se poate dezvolta cultura și, odată cu ea, se pot dezvolta acele aspirații care însoțesc fenomenele de abundență. Actele libere (sau spontane) sunt întotdeauna fenomene ale abundenței. Psihologia lui Freud este o psihologie a lipsurilor. El definește plăcerea ca satisfacția rezultată din înlăturarea tensiunii dureroase. Fenomenele abundenței, ca dragostea sau tandrețea, într-adevăr nu joacă niciun rol în sistemul lui. Nu numai că omite aceste fenomene, dar are de asemenea o înțelegere limitată a fenomenului căruia i-a acordat atât de multă atenție: sexualitatea. Potrivit definiției lui generale a plăcerii, Freud a văzut în sex numai elementul de pornire fiziologică și în satisfacția sexuală, a văzut doar ușurarea de o tensiune dureroasă. Pulsiunea sexuală, ca fenomen al abundenței, și plăcerea sexuală, ca bucurie spontană — a căror esență nu este negativa ușurare de tensiune

—, nu își găsesc nicăieri locul în psihologia lui.

La final, să lămurim și care este principiul interpretativ pe care l-a aplicat această carte pentru înțelegerea bazei umane a culturii. Înainte de a răspunde la această întrebare, poate ar fi util să reamintim principalele tendințe de interpretare care diferă de ale noastre.

1. Abordarea „psihologistă“ caracteristică gândirii lui Freud, potrivit căruia fenomenele culturale sunt înrădăcinate în factorii psihologici rezultați din pulsiunile instinctuale. Aceste fenomene, în ele însele, sunt influențate de societate numai prin diversele grade de reprimare. Urmând această linie de interpretare, autorii freudieni au explicat capitalismul ca pe rezultatul erotismului anal și dezvoltarea creștinismului timpuriu ca rezultatul ambivalenței vizavi de imaginea tatălui[147].

2. Abordarea „economistă“, ca aceea prezentă în interpretarea eronată a istoriei de către Marx. Potrivit perspectivei lui, interesele economice subiective sunt cauza fenomenelor culturale, precum ideile religioase și politice. Dintr-un asemenea punct de vedere pseudomarxist[148], protestantismul s-ar putea explica ca nefiind altceva decât răspunsul la unele nevoi economice ale burgheziei.

3. În sfârșit, există poziția „idealistă“, care este reprezentată de analiza lui Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. El susține că noile idei religioase sunt responsabile pentru dezvoltarea unui nou tip de comportament economic și a unui nou spirit al culturii, deși subliniază faptul că acest comportament nu este niciodată *exclusiv* determinat de doctrinele religioase.

Spre deosebire de aceste explicații, noi am pornit de la premisa că ideologiile și cultura în general derivă din caracterul social; că, la rândul lui, caracterul social este prelucrat de

modul de existență al unei societăți date și că trăsăturile dominante de caracter devin forțe productive ce modelează procesul social. În privința problemei protestantismului și capitalismului, am încercat să arăt că prăbușirea societății medievale a pus în pericol clasa mijlocie; că amenințarea aceasta a avut drept consecință apariția unui sentiment de izolare neputincioasă și îndoială; că această schimbare psihologică a fost responsabilă de atracția exercitată de doctrinele lui Luther și Calvin; că aceste doctrine au intensificat și au stabilizat schimbările caracterologice și că trăsăturile de caracter astfel dezvoltate au devenit apoi forțe productive în dezvoltarea capitalismului care, la rândul lui, a rezultat din schimbările economice și politice.

În privința fascismului, a fost aplicat același principiu explicativ: partea inferioară a clasei mijlocii a reacționat la anumite schimbări economice, precum creșterea puterii monopolurilor și inflația de după război, cu o intensificare a anumitor trăsături de caracter, respectiv a tendințelor sadice și masochiste; ideologia nazistă a exercitat o atracție pentru aceste trăsături pe cale le-a întărit; iar noile trăsături de caracter au devenit atunci forțe eficiente care au sprijinit expansiunea imperialismului german. În ambele instanțe, vedem că, atunci când o anumită clasă este amenințată de noi tendințe economice, ea reacționează la această amenințare psihologic și ideologic; și că schimbările psihologice aduse de aceste reacții înlesnesc dezvoltarea forțelor economice, chiar dacă aceste forțe contrazic interesele economice ale clasei respective. Vedem că forțele economice, psihologice și ideologice acționează în felul următor: omul reacționează la schimbarea situațiilor exterioare cu schimbări în el însuși, iar acești factori psihologici, la rândul lor, ajută la modelarea procesului economic și social. Forțele economice sunt eficiente,

dar trebuie luate nu drept motivații psihologice, ci drept condiții obiective; forțele psihologice sunt eficiente, dar trebuie înțelese ca fiind ele însele condiționate istoric; ideile sunt eficiente, dar și ele trebuie înțelese ca derivând din întreaga structură de caracter a membrilor unui grup social. În pofida acestei interdependențe a forțelor economice, psihologice și ideologice, totuși, fiecare dintre ele are o oarecare independență. Aceasta e mai cu seamă adevărat în dezvoltarea economică, întrucât, deși este dependentă numiți factori obiectivi, precum forțele productive naturale, tehnica și factorii geografici, ea se desfășoară potrivit unor legi proprii. Am arătat că același lucru este valabil și în cazul forțelor psihologice; ele sunt modelate de condițiile externe ale vieții, dar au de asemenea un dinamism propriu; adică ele sunt expresia nevoilor umane care, deși pot fi modelate, nu pot fi eliminate. În sfera ideologică, găsim o autonomie asemănătoare, cu rădăcini în legile logicii și în tezaurul de cunoaștere dobândit de-a lungul istoriei.

Putem reformula principiul în termenii caracterului social: caracterul social rezultă din adaptarea dinamică a naturii umane la structura societății. Schimbarea condițiilor sociale duce la modificări ale caracterului social, adică la noi nevoi și anxietăți. Aceste noi nevoi dau naștere noilor idei și, cum s-ar spune, îi fac pe oameni susceptibili la acestea; noile idei, la rândul lor, tind să stabilizeze și să intensifice noul caracter social și să determine acțiunile omului. Cu alte cuvinte, condițiile sociale influențează fenomenele ideologice prin intermediul caracterului; caracterul, pe de altă parte, nu este rezultatul unei adaptări pasive la condițiile sociale, ci al unei adaptări dinamice, pe baza elementelor care fie sunt biologic inerente naturii omului, fie au devenit inerente, ca rezultat al evoluției istorice.

[146] F. Alexander a încercat să reformuleze descoperirile caracterologice ale lui Freud în termeni care sunt, oarecum, similiari interpretării noastre. (Cf. F. Alexander, „The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Distrubances“, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XV, 1934.) Însă deși opiniile sale constituie un progres față de ale lui Freud, nici el nu a reușit să depășească orientarea fundamental biologică și să recunoască pe deplin relația interpersonală ca baza și esența acestor tendințe „pregenitale“.

[147] Pentru o descriere completă a acestei metode cf. E. Fromm, *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1964.

[148] Numesc acest punct de vedere „pseudomarxist“, pentru că el interpretează teoria lui Marx ca însemnând că istoria e determinată de motive economice în termeni de luptă pentru câștiguri materiale și nu cum a conceput-o Marx, în termeni de condiții obiective care pot avea drept rezultat atitudini economice diferite, printre care dorința de câștig a bunurilor materiale este doar una. (Aceasta a fost evidențiat în capitolul 1). O analiză detaliată a acestei probleme se poate găsi în E. Fromm, „über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. I, 1932, pp. 28 și urm. Cf., de asemenea, considerațiile lui Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton University Press, Princeton, 1939, cap. II.